Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

International Advisory Board

Panagiotis A. Agapitos, Carolina Cupane-Kislinger, Christian Hannick, Elizabeth M. Jeffreys, John Monfasani, Inmaculada Pérez Martín, Diether R. Reinsch, Jan O. Rosenqvist, Jacques Schamp, Roger D. Scott, Peter Van Deun, Mary Whitby

Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina

Direzione: Enrico V. Maltese, Luigi Silvano, Anna Maria Taragna, Paolo Varalda

Redazione: G. Agosti, R. Angiolillo, T. Braccini, G. Cattaneo, R. Ciocca, G. Cortassa, E. Elia, E. V. Maltese, E. Nuti, R. M. Piccione, T. Prudente, E. Roselli, L. Silvano, A. M. Taragna, P. Varalda

Università degli studi di Torino
Dip.to di Studi Umanistici
via s. Ottavio, 20 – I-10124 Torino
tel. +39 011 6703615 fax +39 011 6703631
enrico.maltese@unito.it

www.medioevogreco.it

Registrato presso il Tribunale di Alessandria al nr. 644 (27 luglio 2010)
Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

22 (2022)

Edizioni dell'Orso
Alessandria

Volume edito a cura di E. V. Maltese, L. Silvano, A. M. Taragna, P. Varalda

© 2022
Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
Sede legale: via Legnano, 46 - 15121 Alessandria (Italy)
Sede operativa e amministrativa: Viale Industria, 14/A - 15067 Novi Ligure (AL)
Tel. e fax 0143.513575
E-mail: info@ediorso.it
http: //www.ediorso.it

Redazione informatica e impaginazione: Arun Maltese (www.bibliobear.com)

Grafica della copertina a cura di Paolo Ferrero (paolo.ferrero@nethouse.it)

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941.

In questo volume è impiegato il font IFAO-Grec Unicode.

ISSN 1593-456X
ISBN 978-88-3613-295-9

Realizzazione editoriale e informatica: Arun Maltese (www.bibliobear.com)

Grafica della copertina a cura di Paolo Ferrero (paolo.ferrero@nethouse.it)

In copertina: amanti in un giardino (Digenis Akritas e l'amazzone Maximò?). Piatto di ceramica, XII-XIII secolo. Corinto, Museo Archeologico.

Un autografo latino di Isidoro di Kiev nell'inedita corrispondenza con Ludovico Gonzaga

Isidoro di Kiev (1389 ca-1463) è stato certamente uno degli uomini più rappresentativi del suo tempo, incarnando, nella sua stessa figura, sospesa tra Oriente e Occidente, il crepuscolo di Bisanzio. Egumeno, arcivescovo ortodosso di Kiev e di tutte le Russie, legato dell'imperatore bizantino e poi del papato romano, cardinale, copista di manoscritti, predicatore di crociata, storiografo e teologo, egli visse una vita particolarmente avventurosa, che, sfortunatamente, non siamo, allo stato attuale degli studi, ancora in grado di conoscere nella sua interezza.[1] Molti aspetti della personalità e dell'opera di Isidoro rimangono infatti ancora da ricostruire attraverso, da un lato, la continuazione del lavoro di edizione dell'epistolario latino del cardinale, di cui si sta occupando da alcuni anni Luigi Silvano,[2] dall'altro, la catalogazione dei libri da lui posseduti o annotati e lo studio della sua scrittura, questioni alle quali si sono interessati, sulla scia di Giovanni Mercati, *in primis* Peter Schreiner, ma anche Mario Manfredini, Teresa Martínez Manzano, Erika Elia e Antonio Rollo.[3] Il principale strumento di avanzamento negli studi sul cardinal Ruteno, soprattutto per il periodo 1453-1463, rimane la ricerca archivistica. Seguire,

Vorrei ringraziare i professori Eleonora Plebani e Luigi Silvano per aver seguito lo sviluppo di questo lavoro, il dott. Thierry Ganchou per le preziose indicazioni bibliografiche e prosopografiche, il prof. Attilio De Luca e il dott. Matteo Briasco per i confronti di carattere paleografico. La responsabilità di eventuali errori, imprecisioni o mancanze è esclusivamente di chi scrive.

[1] Per informazioni biografiche sulla vita di Isidoro rinvio ai recenti Philippides, Hanak 2018, e Akišin 2018, con le necessarie osservazioni e integrazioni in Schreiner 2019. Risulta ancora valido e utile anche il pionieristico lavoro di Mercati 1926.

[2] Dopo i precedenti lavori di edizione, tra i quali mi limito a segnalare Hofmann 1948 e 1952 sulla lettera al Bessarione e su quella alla Signoria di Firenze; Welykyi 1950, per un primo studio sull'epistola a Francesco Foscari e su quella «universis Christi fidelibus»; Röll 1976, per la lettera diretta alla *communitas* di Bologna; Pertusi 1976, I, pp. 58-111 e Pertusi 1986, pp. 12-21, per un'edizione parziale di sette epistole da Candia e di quella (1455) a Filippo il Buono. Il progetto di lavoro di Silvano annovera attualmente due importanti contributi di edizione e contestualizzazione di due lettere del cardinal Ruteno, la prima a Niccolò V e quella al Foscari. Cfr. Silvano 2013 e 2018. Segnalo anche la traduzione in francese di alcune epistole isidoriane offerta in Déroche, Vatin 2016, pp. 588-596 (a Bessarione), 599-602 (I a Niccolò V), 605-606 (a Domenico Capranica), 608-611 (a tutti i cristiani), 614-617 (II a Niccolò V), 641-646 (a Francesco Foscari), 781-782 (a Filippo il Buono), 834-835 (a Francesco Sforza).

[3] Schreiner 2002, 2004 e 2018; Manfredini 1998; Martínez Manzano 2015; Elia 2012; Rollo 2006. Si noterà qui brevemente che la *Gelehrten-Schrift* di Isidoro è una scrittura con delle particolari specificità e viene trattata nei manuali di paleografia greca come un'evoluzione della τῶν Ὁδηγῶν. Cfr. Crisci, Degni 2011, p. 204.

con pazienza, le "tracce" di Isidoro nella documentazione inedita a lui coeva permetterà di comprendere con precisione le sue intenzioni e inquadrare la sua rete di contatti italici e il *milieu* culturale e politico in cui egli si muoveva.

A tal proposito, risulta opportuno precisare che la consistenza dell'epistolario latino di Isidoro rimane ancora non quantificabile. Oltre alle note otto lettere da Candia (luglio 1453), esso consta di altri contributi, già editi o soltanto citati, più o meno precisamente, in appositi lavori sul personaggio o sul periodo in questione. L'attuale disomogeneità degli studi rende l'elaborazione di tali informazioni esercizio critico non semplice, che richiederebbe una trattazione a parte.[4] A ogni modo, un'osservazione rilevante riguarda le modalità di composizione delle lettere latine isidoriane: sappiamo, infatti, che il cardinal Ruteno si faceva aiutare nella redazione da diversi copisti, i quali scrissero le missive direttamente in latino oppure le tradussero dal greco, lingua madre del cardinale. Questa situazione ha originato una domanda alla quale pochi studiosi si sono effettivamente accostati e che finora non ha ottenuto una risposta definitiva: Isidoro conosceva il latino? In caso affermativo, a quale livello? Se Agostino Pertusi aveva mantenuto una posizione più cauta, ipotizzando una scarsa competenza del personaggio in questa lingua,[5] Peter Schreiner sostiene che il cardinale greco non ne avesse la minima nozione,[6] mentre il più recente studio di Philippides e Hanak si limita a definire la questione «aperta», asserendo, comunque, che il latino di Isidoro fosse tutt'altro che accettabile.[7] Luigi Silvano, d'altra parte, riflette su una sua necessaria erudizione di base a riguardo, considerati gli importanti incarichi che egli ricoprì durante la vita e soprattutto la sua presenza ai concili di Basilea e di Ferrara-Firenze.[8] Una posizione simile è quella di Thierry Ganchou, secondo cui le abilità di Isidoro nel latino migliorarono con gli anni. Lo studioso francese ritiene che, al tempo del soggiorno cretese, il cardinale, per quanto non digiuno di latino, non fosse ancora in grado di comporre autonomamente lettere in tale lingua, e che negli ultimi anni di attività, quando risiedette

[4] Bisogna almeno citare l'enciclica unionista (1440) rivolta a Romeni, Russi e Serbi residenti nel Regno di Ungheria, la lettera (1440), sulla medesima tematica religiosa, ai nobili di Chelm, l'epistola (1455) a Filippo Duca di Borgogna sull'opportunità della crociata, la missiva (1456) a Francesco Sforza in favore di Giovanni Argiropulo, la lettera (1459) al re di Polonia Casimiro in cui comunica di aver rinunciato alla sede episcopale di Kiev e di Mosca. Rimane ancora da quantificare la consistenza delle corrispondenze con Ludovico Gonzaga (al momento conto cinque lettere inviate da Isidoro al marchese di Mantova) e con Francesco Sforza, e da approfondire, seguendo i suggerimenti di Eleftherios Despotakis, i legami che Isidoro intrecciò con Venezia. Senza considerare il ragguardevole numero di epistole che menzionano Isidoro, da cui si potranno trarre informazioni molto rilevanti sul personaggio. Gill 1963, pp. 1-4, per la lettera enciclica da Buda; trascrizione e traduzione in inglese della lettera ai nobili di Chelm in Philippides, Hanak 2018, pp. 102-103; Pertusi 1976, I, pp. 107-111 per la lettera a Filippo III di Borgogna; Kolditz 2005, doc. II, p. 396, per l'epistola allo Sforza; Wawryk 1963, pp. 20-21, per la lettera a Casimiro di Polonia; Despotakis 2013, pp. 193-194.

[5] Pertusi 1976, I, pp. 55-56.

[6] Schreiner 2004, p. 139; Schreiner 2018, p. 175.

[7] Philippides, Hanak 2018, p. 292.

[8] Silvano 2013, p. 226.

a Roma, egli abbia avuto certamente modo di perfezionare ancora le sue competenze pregresse, a qualunque livello fossero.[9]

Nell'ambito dell'inedita corrispondenza tra Isidoro di Kiev e Ludovico Gonzaga, che sarebbe opportuno analizzare e approfondire mediante appositi studi,[10] trova spazio una breve epistola datata 25 febbraio 1462. Si tratta di una comune lettera di raccomandazione di due *spectabiles milites*, Angelo Paleologo ed Emanuele Iagoupès, i quali, sfuggiti alla rovina di Costantinopoli, avevano urgente bisogno di denaro per riscattare i propri cari ancora prigionieri del sultano. Se sul primo, dal nome altisonante, non possediamo alcuna informazione, sappiamo, da analoghe lettere di raccomandazione di Francesco Filelfo,[11] che il secondo, membro di un'autorevole famiglia,[12] si trovava in Occidente già nel 1454, in compagnia di Manuele Agallon.

Ma la peculiarità della lettera oggetto del presente articolo non risiede nei contenuti, quanto nel fatto che sul margine inferiore campeggia una firma originale di Isidoro di Kiev, testimoniata dall'apposizione della formula *propria manu*, che tradizionalmente conferma l'autografia del firmatario. Giacché non si registra un cambio di mano tra testo e sottoscrizione, deduciamo che l'intera lettera è stata vergata dalla mano del cardinal Ruteno. La presente epistola – della quale si offre la trascrizione integrale in questa sede –, conservata presso l'Archivio Gonzaga di Mantova (b. 841, c. 828) e già menzionata (con l'indicazione della busta ma senza quella della carta) nel lavoro di Pierling e poi in quello di Akišin,[13] rappresenta, dunque, l'unica testimonianza autografa latina finora rinvenuta di Isidoro, nonché l'ultimo suo scritto noto prima della morte.[14] Sul motivo per il quale il cardinal Ruteno scelse, pochi mesi prima della sua dipartita, di scrivere di proprio pugno in latino, non è possibile esprimersi con certezza. Isidoro, nonostante l'età avanzata e le infermità mentali e fisiche, intese spendersi fino all'ultimo[15] per il bene spirituale e temporale

[9] Ganchou 2016, p. 587.

[10] Partendo dagli spunti contenuti in Signorini 2020, in partic. pp. 474-476.

[11] De Keyser 2021, pp. 597-598, lettere PhE 12.19-12.20. Cfr. Harris 1995, p. 69; Harris 2017, pp. 35-37. Segnalo, nel lavoro di De Keyser, le due epistole di Filelfo indirizzate a Isidoro di Kiev, che rivelano un'importante corrispondenza tra i due, meritevole di un approfondimento, anche sulla base delle indicazioni fornite in Philippides, Hanak 2018, pp. 297-310.

[12] Cfr. *PLP* 1980, nrr. 7813-7824.

[13] Pierling 1896, I, pp. 99-100, a cui si rifà Akišin 2018, pp. 178-179. Pierling e Akišin identificano come destinatario della lettera Federico, «marquis de Mantoue», ma si tratta di un errore paleografico e storico: anzitutto, l'*inscriptio* della lettera, posta sul *verso* della carta, riporta chiaramente la lettera "L" puntata, che precede l'indicazione del titolo marchionale. Possiamo affermare con certezza che Isidoro scrisse a Ludovico III Gonzaga, marchese di Mantova dal 1444 alla morte, occorsa nel 1478, anche grazie a una valutazione cronologica. Soltanto a questo punto, infatti, Federico erediterà il titolo di marchese, conservandolo fino al 1484. Rimando ai sintetici profili dei due personaggi contenuti in *DBI*: Varanini 1995, Lazzarini 2006.

[14] L'epistola in questione è nel complesso ben conservata, ma presenta un'evanitura di inchiostro piuttosto evidente lungo l'intero margine destro, che, fortunatamente, non impedisce la lettura.

[15] Eloquente, a testimonianza della dedizione alla causa crociata del cardinale, è il racconto degli ultimi giorni di vita fornito dal cardinal Francesco Gonzaga: «[…] Io l'haveva domenica passata

dei Greci scampati al Turco e ridotti in situazione di indigenza e di quelli ancora suoi prigionieri e, non potendo più dettare le proprie lettere a seguito del colpo apoplettico che l'aveva colto all'inizio del 1461,[16] decise forse di redigerle in prima persona per dimostrare ai propri interlocutori, e specialmente a quelli a lui più prossimi – come il marchese di Mantova – di essere ancora attivo. Risulta certamente da escludere l'ipotesi secondo la quale egli, per una presunta scarsa disponibilità di mezzi economici,[17] non avesse più possibilità di assoldare scriventi professionisti, giacché il *verso* della presente epistola con l'*inscriptio* è vergato da un'altra mano, molto più educata.

La scrittura di Isidoro, al netto di alcune imprecisioni grafiche (dovute forse più alla senilità che alla presunta poca confidenza con la lingua[18]), si configura piuttosto ordinata. Notiamo, in particolare, una tendenziale inclinazione verso destra, aste piuttosto allungate, anche se con pochi svolazzi, e la lettera "d" che presenta sempre una chiusura a bandiera, sia pur piuttosto minuta. Risulta importante ribadire che la scrittura della presente epistola non risponde alla definizione di una cosiddetta "elementare di base", ma, al contrario, presenta discreti caratteri di corsività, pur mantenendo le lettere ben divise tra loro e facilmente riconoscibili.

La conoscenza del latino di Isidoro sembra essere maturata in un arco temporale certamente più ampio di quello che intercorre tra la perdita della parola e la redazione di questa lettera, ma per il periodo precedente al colpo apoplettico non possediamo, allo stato attuale degli studi, alcun indizio che testimonierebbe tale processo di apprendimento. Non è dunque possibile determinare con precisione in che momento Isidoro abbia appreso il latino, ma possiamo asserire che nell'ultima

visitato, e parte con lachrime, parte con risi e molte altre demonstratione significoe vedermi voluntieri. E dicendoli io che Nostra Signoria li voleva dare doe galee, parse che per la grande affectione haveva a questa impresa, dicesse queste formal parole». Archivio di Stato di Mantova (ASMn), *Archivio Gonzaga* (AG), b. 842, c. 31[r]. Pio II ci informa nei suoi *Commentarii* anche di come il cardinale conducesse i propri ultimi mesi di vita: «manebat hic domi languens». Totaro 2008, pp. 1542-1543.

[16] Lo riferisce a Ludovico Gonzaga in una lettera datata 3 aprile 1461 un certo Jacopo di Arezzo: «El cardinal greco che si chiama rutheno sta male e secondo ho inteso in questa hora da chi la visto a persa la favella». ASMn, *AG*, b. 841, c. 410 r. Il fatto è riportato anche da Pio II: Totaro 2008, pp. 1542-1543. Sull'argomento risulta eloquente la lettera che Pio II inviò, il 13 dicembre 1461, a Bessarione, in cui il pontefice, constatata l'impossibilità da parte di Isidoro di gestire (tanto spiritualmente, quanto temporalmente) chiese, monasteri e privilegi assegnatigli, conferiva al cardinale titolare di Tuscolo il ruolo di "coadiutore" e "curatore" di tali beni. Archivio Apostolico Vaticano, *Regesta Vaticana*, 484, f. 47[rv]. Cfr. Pierling 1896, I, p. 100.

[17] Ricordo in questa sede che Isidoro di Kiev figura dal 1459 come beneficiario, insieme al castigliano Juan Mella, cardinale di Zamora, di un sussidio mensile di 100 fiorini elargito dalla Camera Apostolica. La descrizione fisica del cardinal Ruteno offerta da Andrea da Schivenoglia nei giorni del Concilio di Mantova sembra confermare, malgrado la fama di cui godeva, le sue difficoltà economiche: «pìzollo, magro, com gran barba e de pocho aspetto […] e quando el chavalchava a concistorio andava com 70 o 80 chavally magry e tristi, et avìa lomenanza de avire de gran miara de duchaty». Chambers 2003, p. 395. Il passo proviene dalla "Cronaca di Mantova" di Andrea da Schivenoglia: Signorini 2020, p. 163.

[18] Si segnalano in particolare alcune imprecisioni di inchiostro e un «allias» in luogo di *alias*.

fase della sua vita il cardinale greco fu in grado di redigere autonomamente in tale lingua almeno testi dal tenore semplice. Se abbia posseduto tale capacità anche mentre, a Creta, i copisti al suo seguito componevano per lui lettere ampollose, retoriche e fitte di riferimenti di carattere umanistico, è un quesito al quale non siamo ancora in grado di rispondere.

Archivio di Stato di Mantova, *Archivio Gonzaga*, b. 841, n. 828. Originale. Sigillo.[19]

Recto:

> Mag(nific)e ac potens d(omi)ne et c(etera). Rogo affectuose v(est)ram magnificam d(ominationem) quatenus latores pr(a)esentiu(m), | spectabiles milites d(omi)nos Emanuelem Jacubi et Angelum Paleologum, co(m)me(n)datos suscip(e)re | dignetur; qui, ob infortunium urbis constantinopolitane, coguntur, infelicissimi co(n)stanti|nopolitani, pro redime(n)dis suis captivis, orbem vagare elemosinas petendo. | Nam quicquid et favoris et b(e)n(e)ffitii p(rae)d(i)ctis militib(us) p(rae)stiterit v(estra) mag(nifi)ca dominatio et Deo acce|ptu(m) erit et mihi gratissimu(m), offerens me allias ad similia et majora pro | eadem p(ar)atum. Die XXV Februarii M°CCCCLXII ex Roma. |
> Isidorus cardinalis | ep(iscop)us Sabinensis | propria manu.

Verso:

> Magnifico ac potenti d(omi)no L(udovico) mar|chioni Manthue et cetera, nobis | in Christo dilecto.

Traduzione:

Recto:

> Magnifico e potente signore eccetera. Chiedo affettuosamente che la vostra Magnifica Signoria giudichi degno di prendere come raccomandati gli spettabili cavalieri, i signori Emanuele Iagoupès e Angelo Paleologo, latori delle presenti [lettere]: costoro, costantinopolitani infelicissimi, a causa della rovina della città di Costantinopoli si sono ritrovati a girare il mondo, elemosinando aiuti economici per riscattare i loro prigionieri. Per questo, qualunque favore e beneficio la vostra Magnifica Signoria presterà ai predetti cavalieri sarà sia ben visto da Dio, sia graditissimo a me, offren-

[19] Si propone una trascrizione di carattere diplomatico, con le parentesi tonde a indicare lo scioglimento (anche in casi certi) delle abbreviazioni riportate in originale e la barra verticale che segnala la fine del rigo; l'epistola è stata trascritta senza alcuna modifica, fatta eccezione, naturalmente, per la punteggiatura, attribuita secondo l'uso moderno. Nella traduzione le parentesi quadre indicano l'integrazione di termini sottintesi in latino, ma necessari per la comprensione della versione italiana.

domi pronto per altre cose simili o maggiori per essa. Nel giorno 25 febbraio 1462 da Roma.
Isidoro cardinale, vescovo di Sabina, di sua mano.

Verso:

Al magnifico e potente signore Ludovico marchese di Mantova eccetera, diletto a noi in Cristo.

Andrea R. Aquino

Akišin 2018	S. Yu. Akišin, *Митрополит Исидор Киевский (1385/1390-1463)*, Екатеринбург 2018
Chambers 2003	D. S. Chambers, *Spese del soggiorno di papa Pio II a Mantova*, in *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova. Atti del convegno internazionale (Mantova, 13-15 aprile 2000)*, Firenze 2003, pp. 391-402
Crisci, Degni 2011	E. Crisci, P. Degni (edd.), *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa. Una introduzione*, Roma 2011
De Keyser 2021	J. De Keyser (ed.), F. Filelfo, *Collected letters. Epistolarum libri XLVIII*, I-IV, Alessandria 2016, rist. corretta 2021
Déroche, Vatin 2016	V. Déroche, N. Vatin (édd.), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans. Textes et documents*, Toulouse 2016
Despotakis 2013	E. Despotakis, *Il patriarcato latino di Costantinopoli e le conflittualità ecclesiastiche a Negroponte (15º secolo)*, «Revue des Études Byzantines» 71, 2013, pp. 187-208
Elia 2012	E. Elia, *Un restauro erudito: Isidoro di Kiev e il codice Peyron 11 della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino*, «Medioevo Greco» 12, 2012, pp. 71-85
Ganchou 2016	T. Ganchou, *Lettre au cardinal Bessarion. Introduction*, in V. Déroche, N. Vatin (édd.), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans. Textes et documents*, Toulouse 2016, pp. 578-587
Gill 1963	J. Gill, *Isidore's encyclical letter from Buda*, in *Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori (1463-1963)* [= «Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni» s. II/2, 4, 1963], pp. 1-8
Harris 1995	J. Harris, *Greek Emigres in the West, 1400-1520*, Camberley 1995
Harris 2017	J. Harris, *Byzantine refugees as crusade propagandists: the travels of Nicholas Agallon*, in N. Housley (ed.), *The crusade in the Fifteenth century. Converging and competing cultures*, London-New York 2017, pp. 34-46
Hofmann 1948	G. Hofmann, *Ein Brief des Kardinals Isidor Von Kiew an Kardinal Bessarion,* «Orientalia Christiana Periodica» 14, 1948, pp. 405-414
Hofmann 1952	G. Hofmann, *Quellen zu Isidor von Kiew als Kardinal und Patriarch*, «Orientalia Christiana Periodica» 18, 1952, pp. 143-157
Kolditz 2005	S. Kolditz, *Mailand und das Despotat Morea nach dem Fall von*

Konstantinopel, in S. Kolditz, R. C. Müller (Hrsgg.), *Geschehenes und Geschriebenes. Studien zu Ehren von Günther S. Henrich und Klaus-Peter Matschke*, Leipzig 2005, pp. 368-408

Lazzarini 2006 — I. Lazzarini, *Ludovico III Gonzaga, marchese di Mantova*, in *DBI*, LXVI (2006)

Manfredini 1998 — M. Manfredini, *Inventario dei codici scritti da Isidoro di Kiev*, «Studi Classici e Orientali» 46, 1998, pp. 611-624

Martínez Manzano 2015 — T. Martínez Manzano, *Astronomía, astrología y literatura en la biblioteca del joven Isidoro de Kiev: a propósito del Escurialensis R I 14*, «Erytheia» 36, 2015, pp. 137-149

Mercati 1926 — G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma 1926

Pertusi 1976 — A. Pertusi (ed.), *La caduta di Costantinopoli*, I-II, Milano 1976

Pertusi 1986 — A. Pertusi, A. Carile (edd.), *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli*, Bologna 1986

Philippides, Hanak 2018 — M. Philippides, W. K. Hanak, *Cardinal Isidore (1390-1462): a late byzantine scholar, warlord, and prelate*, London-New York 2018

Pierling 1896 — P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques*, I-V, Paris 1896-1912

Rollo 2006 — A. Rollo, *A proposito del Vat. gr. 2239: Manuele II e Guarino (con osservazioni sulla scrittura di Isidoro di Kiev)*, «Νέα Ῥώμη» 3, 2006, pp. 373-388

Röll 1976 — W. Röll, *Ein Zweiter Brief Isidors von Kiew über die Eroberung Konstantinopels*, «Byzantinische Zeitschrift» 69, 1976, pp. 13-16

Schreiner 2002 — P. Schreiner, *Geträumte Topographie: Isidor von Kiev, ein unbekanntes Kloster und die Justiniansäule zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Vat. gr. 1891*, «Travaux et Mémoires» 14, 2002, pp. 553-560

Schreiner 2004 — P. Schreiner, *I teologi bizantini del XIV e XV secolo e i Padri della Chiesa, con particolare riguardo alla biblioteca di Isidoro di Kiev*, in M. Cortesi (ed.), *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XV). Atti del Convegno di Studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL). Certosa del Galluzzo, Firenze, 19-20 ottobre 2001*, Firenze 2004, pp. 133-141

Schreiner 2018 — P. Schreiner, *Epistolari umanistici e manoscritti greci: Guarino da Verona, Isidoro di Kiev, Giovanni Aurispa, Francesco Filelfo*, in S. Fiaschi (ed.), *Filelfo, le Marche, l'Europa: un'esperienza di ricerca*, Roma 2018, pp. 165-180

Schreiner 2019 — P. Schreiner, *Neues zu Leben und Werk des Isidor von Kiev. Kritische Bemerkungen zu zwei Biographien*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 69, 2019, pp. 289-302

Signorini 2020 — R. Signorini (ed.), *Cronaca di Mantova. Memoriale (1445-1481) di Andrea Stanziali/Vidali da Schivenoglia e aggiunte anonime (1482-1506)*, I-II, Mantova 2020

Silvano 2013 — L. Silvano, *Per l'epistolario di Isidoro di Kiev: la lettera a papa Niccolò V del 6 luglio 1453*, «Medioevo Greco» 13, 2013, pp. 223-240

Silvano 2018 — L. Silvano, *Per l'epistolario di Isidoro di Kiev (II): la lettera al Doge*

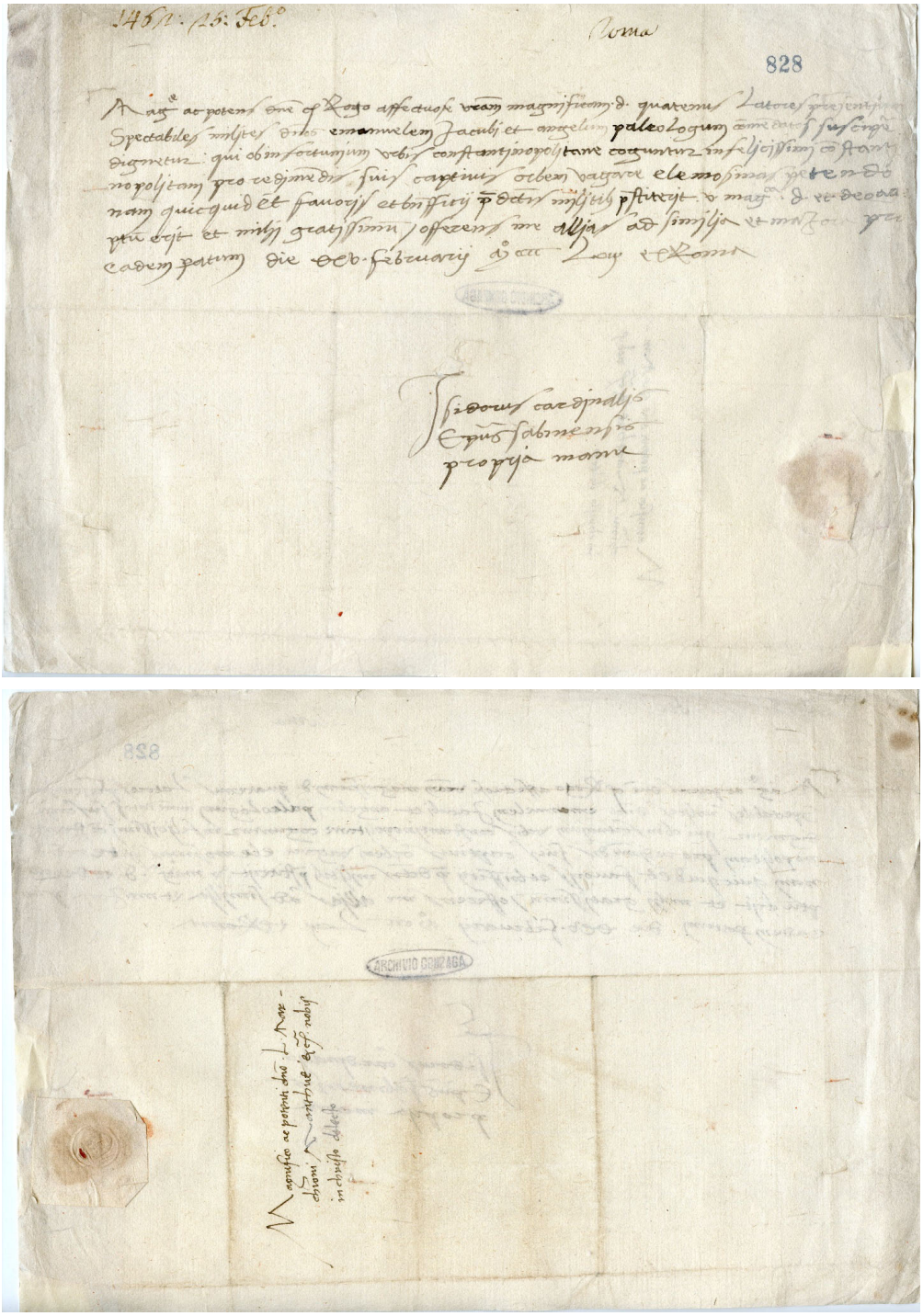
Francesco Foscari dell'8 luglio 1453, «Orientalia Christiana Periodica» 84, 2018, pp. 99-131

Totaro 2008 — L. Totaro (ed.), Pio II, *I Commentarii*, I-II, Milano 2008 (I ed. it. 1984)

Varanini 1995 — G. M. Varanini, *Federico I Gonzaga, marchese di Mantova*, in *DBI*, XLV (1995)

Wawryk 1963 — P. M. Wawaryk, *Quaedam nova de provisione metropoliae Kioviensis et Moscoviensis ann. 1458-1459*, in *Miscellanea in honorem Cardinalis Isidori (1463-1963)* [= «Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni» s. II/2, 4, 1963], pp. 9-26

Welykyi 1950 — A. G. Welykyi, *Duae epistulae cardinalis Isidori ineditae*, «Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni» s. II/2, 1, 1950, pp. 285-291



ASMn, *Archivio Gonzaga*, b. 841, c. 828[rv]

Sotto il segno di Mercurio: Autolico, Euripide, Tzetze e la circolazione delle *histoires de truands* antiche e contemporanee a Bisanzio

Tra i *loci* più spesso chiamati in causa nella *querelle* relativa alla possibilità che nella Bisanzio del XII secolo fossero ancora attingibili testi integrali di drammi euripidei per noi perduti, o almeno loro riassunti eventualmente corredati da brani scelti all'interno di un'ipotetica opera convenzionalmente nota come *Tales from Euripides*,[1] si segnala in particolare un passo dalle *Chiliadi* di Giovanni Tzetze.[2] Commentando l'espressione κλοπὴ Αὐτολύκειος che ricorre nella propria epistola 42, nella quale stigmatizza, tra il serio e il faceto, il "furto" letterario subito da parte di un anonimo corrispondente, che avrebbe plagiato tra l'altro il suo commentario a Licofrone,[3] Tzetze passa a fornire un vero e proprio *excursus* nel quale asserisce come il personaggio mitico di Autolico[4] fosse, in effetti, superiore a qualsiasi altro ladro (*Chil.* 8, 202, vv. 435-453):

> Ἑρμοῦ παῖς ὁ Αὐτόλυκος, πατήρ δε τοῦ Λαέρτου,
> πάππος τοῦ Ὀδυσσέως δε, πένης δ' ὑπάρχων ἄγαν,
> ἐκ τοῦ Ἑρμοῦ χαρίζεται τὴν κλεπτικὴν τὴν τέχνην,
> ὡς ὑπὲρ τὸν Αἰγύπτιον κλέπτην ἐκεῖνον κλέπτειν,
> καί γε τὸν Βαβυλώνιον, Ἡρόδοτος οὓς γράφει,
> ὑπέρ τε τὸν Εὐρύβατον, ὃν Ἕλληνες θρυλλοῦσιν,
> αὐτὸν τὸν Ἀγαμήδην τε μετὰ τοῦ Τροφωνίου
> ὑπερυδραργυρίζειν τε καὶ πάντα νικᾶν κλέπτην.
> Κλέπτων καὶ γὰρ μετήμειβεν ἄλλα διδοὺς ἀντ' ἄλλων.
> Ἐδόκουν δ' οἱ λαμβάνοντες τὰ σφῶν λαμβάνειν πάλιν,
> οὐκ ἠπατῆσθαι τούτῳ δε καὶ ἕτερα λαμβάνειν.
> Ἵππον γὰρ κλέπτων ἄριστον ὄνον τῶν ψωριώντων
> διδοὺς ἐποίει δόκησιν ἐκεῖνον δεδωκέναι·
> καὶ κόρην νύμφην νεαρὰν κλέπτων, ἐδίδου πάλιν,
> ἢ σειληνὸν ἢ σάτυρον, γερόντιον σαπρόν τι,

[1] Si veda in ultimo, anche per una esaustiva messa a punto delle posizioni precedenti, Carrara 2021, in partic. pp. 181-185.

[2] Impossibile, in questa sede, fornire un prospetto dettagliato della bibliografia, peraltro letteralmente esplosa negli ultimi anni, su Giovanni Tzetze: nelle pagine che seguono si rimanderà a lavori più specificamente riguardanti il soggetto qui trattato. A livello generale, ci si limiterà a rimandare al canonico, e non del tutto invecchiato, Wendel 1948, e alla recente messa a punto di Pontani 2020, pp. 452-459. Sulla struttura delle *Chiliadi* in particolare vd. Pizzone 2017.

[3] La frase recita πλὴν οὐ τοσοῦτο βαρέως ἔφερον τότε· παιδιὰν γὰρ χαρίεσσαν καὶ κλοπὴν Αὐτολύκειον ᾠόμην εἶναι τὸ πρᾶγμα: cfr. Leone 1972, p. 61, 9-11.

[4] Sul quale vd. almeno Touchefeu 1986 e Gantz 1993, pp. 109-110, 176; Jouan, van Looy 1998, pp. 329-331; Mangidis 2003, pp. 71-107.

σιμόν, νωδὸν καὶ φαλακρόν, μυξῶδες, τῶν δυσμόρφων.
Καὶ ὁ πατὴρ ἐνόμιζε τοῦτον ὡς θυγατέρα.
Ἐν Αὐτολύκῳ δράματι σατυρικῷ τὰ πάντα
ὁ Εὐριπίδης ἀκριβῶς τὰ περὶ τούτου γράφει.[5]

Autolico era figlio di Hermes e padre di Laerte,
e nonno di Odisseo; essendo assai povero,
riceve in dono da Hermes l'arte ladresca,
dimodoché era più bravo a rubare di quel ladro egizio
e di quel babilonese, di cui scrive Erodoto,
e di quell'Euribato di cui cianciano i Greci,
e dello stesso Agamede e di Trofonio,
ed era superiore a Idrargiro e batteva ogni ladro.
Quando rubava, infatti, tramutava dando una cosa per un'altra.
E quelli che ricevevano credevano di riprendersi il proprio,
e non si accorgevano di essere ingannati da lui e di ricevere altro.
Infatti, quando rubava un cavallo eccellente, un asino rognoso
restituiva e lo faceva sembrare quel destriero;
e rubando una giovane sposa nel fiore degli anni, al suo posto rendeva
un sileno o un satiro, un vecchio cadente,
camuso, sdentato, calvo, moccicoso, un mostro!
E il padre pensava che questo fosse la figlia.
Nel dramma satiresco *Autolico* ogni cosa
Euripide accuratamente scrive che riguarda questo.

In effetti, gli elementi di interesse all'interno di questo passo sono più che evidenti, a partire dalla menzione esplicita del dramma satiresco euripideo, per giungere ai dettagli inediti che vengono forniti rispetto al suo protagonista. Questi emergono in particolare se si confronta la vulgata costituita dalla *fabula* 201 di Igino,[6] contenente una versione della storia che, sostanzialmente, era nota anche allo stesso Tzetze, che la riporta nel suo commento al v. 344 dell'*Alessandra* di Licofrone:

Οὗτος ὁ Αὐτόλυκος κλεπτοσύνῃ πάντας ὑπερέβαλε· κλέπτων γὰρ πάντων ἵππους τε καὶ βόας καὶ ποίμνια τὰς σφραγῖδας αὐτῶν μετεποίει καὶ ἐλάνθανε τοὺς δεσπότας αὐτῶν ὥς φησι καὶ Ἡσίοδος πάντα γὰρ ὅσσα λάβεσκεν ἀίδηλα πάντα τίθεσκε. Σίσυφος δὲ μονογράμμῳ τυπώματι τὸ τούτου ὄνομα ἐγχαράττων ταῖς τῶν αὐτοῦ ζώων ὁπλαῖς καὶ χηλαῖς ἐπεγίνωσκεν, Αὐτόλυκος δὲ ἀφελόμενος καὶ τῶν τοιούτων ζώων τινὰ τὰς σφραγῖδας μετεποίησεν. Ὡς δὲ καὶ οὕτω λαθεῖν οὐκ ἴσχυσε τὸν Σίσυφον,

[5] Il testo è ricavato da Leone 2007[2], pp. 311-312.

[6] «Mercurius Autolyco, ex Chione quem procreauerat, muneri dedit ut furacissimus esset nec deprehenderetur in furto, ut quicquid surripuisset, in quamcunque effigiem uellet, transmutaretur, ex albo in nigrum uel ex nigro in album, in cornutum ex mutilo, in mutilum ex cornuto. Is cum Sisyphi pecus assidue inuolaret nec ab eo posset deprehendi, sensit eum furtum sibi facere, quod illius numerus augebatur et suus minuebatur. Qui ut eum deprehenderet, in pecorum ungulis notam imposuit. Qui cum solito more inuolasset et Sisyphus ad eum uenisset, pecora sua ex ungulis deprehendit quae ille inuolauerat et abduxit. Qui cum ibi moraretur, Sisyphus Anticliam Autolyci filiam compressit, quae postea Laertae data est in coniugium, ex qua natus est Vlysses. Ideo nonnulli auctores dicunt Sisyphium. Ob hoc Vlysses uersutus fuit». Il testo è ricavato da Marshall 2002[2], p. 168.

> φίλον αὐτῷ ποιεῖται. Ὁ δὲ λάθρα μιγεὶς τῇ αὐτοῦ θυγατρὶ Ἀντικλείᾳ ἐγκυμονῆσαι ποιεῖ τὸν Ὀδυσσέα.[7]
>
> Questo Autolico superò tutti per furfanteria: rubando infatti i cavalli, i buoi e le pecore di tutti, ne cambiava i segni distintivi e così sfuggiva ai loro padroni, come dice anche Esiodo: «Ciò che prendeva, tutto lo rendeva irriconoscibile». Sisifo però, incidendo con un monogramma il proprio nome sugli zoccoli dei suoi animali, era in grado di riconoscerli. Autolico mutò i segni distintivi anche di alcuni di quegli animali che aveva sottratto, ma siccome nemmeno così riuscì a non essere scoperto da Sisifo, se lo fa amico. E quello, unendosi di nascosto a sua figlia Anticlea, la rende gravida di Odisseo.

Come emerge dal confronto tra i due passi citati, nelle *Chiliadi* Tzetze asserisce peculiarmente che Autolico sarebbe stato il padre di Laerte e, per questo tramite, nonno di Odisseo (e non tramite la figlia Anticlea). Poi, fornisce una descrizione assai singolare del dono che aveva ricevuto dal genitore Hermes per alleviare la propria estrema povertà: il ladro non avrebbe mutato l'aspetto del bestiame rubato per non farlo riconoscere dai proprietari derubati,[8] ma piuttosto avrebbe restituito a questi ultimi capi di bestiame (o addirittura esseri umani) di scarsa qualità e valore, ai quali tuttavia faceva assumere proprio l'aspetto della refurtiva, con un'operazione di tipo magico[9] che, peraltro, talora viene considerata una sorta di metafora dei poteri della persuasione sofistica.[10]

Non sorprendentemente, tra gli studiosi dei frammenti euripidei è attiva da tempo una complessa riflessione sulla natura del testimonio tzetziano,[11] in genere considerato genuino (e del resto non mancano gli evidenti punti di contatto con i po-

[7] Cfr. Scheer 1908, p. 134. Da notare che negli *scholia vetera* la descrizione dei furti di Autolico e dello stratagemma di Sisifo è completamente assente: cfr. Leone 2002, p. 68.

[8] Secondo un *modus operandi* non ignoto a livello folklorico, come mostra il motivo K406.3. *Stolen animal magically transformed so that thief may escape detection* secondo la classificazione di Stith Thompson, che rimanda specificamente ad attestazioni riportate da Elwin 1954, pp. 686-688. Dalle pagine di Elwin emerge peraltro come la trasformazione degli animali rubati sia strettamente legata a miti totemici o che vedono protagonista l'antenato di un *clan*, che in questa maniera mostra il favore di cui gode presso la divinità. Non è questa la sede per approfondire quest'aspetto, ma si potrà almeno ricordare come i miti di razzie di bestiame nella cultura greca arcaica (come quelli legati a Neleo e allo stesso Autolico) siano stati ricollegati a contesti di iniziazione tribale con riferimento agli "anziani" del *clan*: cfr. Vallebella 2000-2002. Per altri aspetti che permettono di inquadrare Autolico come una figura di *trickster* connessa a una dimensione totemica (il nome significa infatti «il lupo in persona») e iniziatica, cfr. il commento di Giulio Guidorizzi 2000, p. 484.

[9] Inquadrabile nel motivo D612.1. *Illusory transformation of animals in order to sell and cheat* (a sua volta una sottovariante di D612. *Protean sale: man sells youth in successive transformations*) secondo la classificazione di Stith Thompson, che rimanda indirettamente all'episodio narrato da Giraldo Cambrense per cui vd. *infra*.

[10] Cfr. Carrara 2021, p. 200.

[11] Per altrettanti inquadramenti all'interno di trattazioni sull'*Autolico* o gli *Autolici* (v. sotto) euripidei, vd. almeno Jouan, van Looy 1998, pp. 332-335; Pechstein 1998, pp. 39-55; Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, pp. 410-412; Mangidis 2003, pp. 160-170; *TrGF* V, pp. 342-344; Collard, Cropp 2008, pp. 278-281. Cfr. infine Carrara 2021, pp. 198-204.

chissimi e perlopiù assai risicati frammenti riconducibili a un *Autolico* euripideo[12]). C'è una discussione anche sul suo rapporto con la vulgata iginiana, spesso risolta con l'attribuzione delle trame desumibili da queste due testimonianze (la seconda delle quali, è bene ricordare, non comporta alcuna esplicita menzione del nome di Euripide) ai due *Autolici* euripidei che vengono postulati, com'è noto, sulla base della menzione di un *Autolico primo* nei *Deipnosofisti* di Ateneo,[13] e di un papiro viennese, peraltro molto frammentario, dove sembra comparire la menzione di un Αὐτόλυκος α′.[14] La questione dei due presunti *Autolici* è stata recentemente rimessa in discussione, e con buoni motivi,[15] così come la stessa assoluta necessità di postulare letture dirette del perduto dramma satiresco euripideo, o almeno di un suo riassunto contenuto nei cosiddetti *Tales from Euripides*, da parte di Tzetze.[16]

Quello che, forse, è finora mancato nel dibattito critico è un'analisi più approfondita del contesto in cui sono veicolate le cruciali informazioni sull'*Autolico*, e in particolare della prima parte del passo delle *Chiliadi*, quella in cui viene rimarcata la superiorità di Autolico su tutta una serie di ladri celebri.[17] A questo sarà dedicato il presente contributo che, si spera, inquadrando in maniera più dettagliata il *testimonium* nella sua interezza, oltre a permettere di comprendere meglio l'enciclopedia culturale di Tzetze e degli eruditi bizantini del XII sec., potrà fornire nuovi dati per far avanzare la discussione critica in merito alle misteriose fonti da cui lo stesso Tzetze attingeva le sue conoscenze su opere euripidee per noi perdute, e in particolare l'*Autolico* e il *Sileo*.

Ai versi 438-439, Tzetze asserisce dunque che, grazie al padre Hermes, Autolico era divenuto un ladro tanto provetto ὡς ὑπὲρ τὸν Αἰγύπτιον κλέπτην ἐκεῖνον κλέπτειν, / καί γε τὸν Βαβυλώνιον, Ἡρόδοτος οὓς γράφει. Il riferimento è a due passi del secondo libro di Erodoto (per la precisione 121 e 150, 3). Nel primo, molto celebre, si tratta dei due fratelli che iniziano a saccheggiare il tesoro del faraone Rampsinito approfittando di un passaggio segreto la cui esistenza era stata loro svelata in punto di morte dal padre, l'architetto che aveva costruito l'edificio dov'erano custodite le ricchezze. Uno dei due rimane preso in una trappola e convince il fratello a tagliargli la testa, affinché non venga riconosciuto rovinando così entrambi. Il faraone, nel tentativo di scoprire l'identità dei complici del cadavere decapitato, lo fa lasciare in bella vista per spiare le reazioni dei passanti, ma il fratello superstite fa ubriacare le guardie e trafuga il corpo, non senza aver rasato la guancia destra dei custodi addormentati, in segno di scherno. Rampsinito a quel punto pensa

[12] Cfr. Jouan, van Looy 1998, p. 335; Pechstein 1998, pp. 85-87; Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, pp. 410-411; Mangidis 2003, pp. 168-169; *TGrF* V, p. 343; Carrara 2021, pp. 199-200.

[13] Cfr. Athen. *Deipn.* X 5 (413c), διὸ καὶ Εὐριπίδης ἐν τῷ πρώτῳ Αὐτολύκῳ λέγει κτλ. (= *TGrF* V, test. iii a, p. 342 Kannicht).

[14] Si tratta di P. Vindobon. gr. 19766 *verso*[9] (= *TGrF* V, test. iii b, p. 342 Kannicht).

[15] Cfr. Carrara 2021, pp. 204-205 n. 119.

[16] Cfr. Carrara 2021, pp. 202-204.

[17] Insufficiente, sotto questo aspetto, si rivela anche il pur dettagliato commento di Pechstein 1998, pp. 46-48.

bene di mettere la figlia in un bordello, ordinandole di concedersi a tutti a patto che, prima, le raccontino quale sia stato il loro gesto σοφώτατον καὶ ἀνοσιώτατον. Il furbo ladro non manca di recarsi dalla ragazza e di raccontarle tutte le sue malefatte, ma quando questa cerca di trattenerlo afferrandolo, riesce comunque a fuggire via lasciandole tra le mani il braccio di un morto che si era procurato all'uopo. A quel punto il faraone, ammirato di tanta astuzia, gli concede la grazia e la mano della figlia. Si tratta di una storia diacronicamente diffusissima nel folklore internazionale (dove viene classificata come ATU 950 *Rhampsinitus*) e come tale particolarmente studiata;[18] meno nota, forse, è la seconda vicenda erodotea cui accenna Tzetze, quella di alcuni ladri non meglio specificati che, scavando un tunnel a partire dalle loro case e gettando nottetempo la terra di riporto nel Tigri, riuscirono a penetrare nella reggia di Sardanapalo a Ninive per rubarne le ricchezze.

Al v. 440 delle *Chiliadi*, poi, compare un riferimento a Euribato, un altro ladro divenuto una figura proverbiale, tant'è che viene citato come esempio di furfanteria da Platone (*Prot.* 327d), Demostene (18, 24, con l'espressione Εὐρυβάτου πρᾶγμα), Eschine (*In Ctes.* 137: Ἀλλ' οἶμαι οὔτε Φρυνώνδας οὔτε Εὐρύβατος οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς πώποτε τῶν πάλαι πονηρῶν τοιοῦτος μάγος καὶ γόης ἐγένετο, ὅς… τολμᾷ λέγειν κτλ.) e molti altri. Per quanto riguarda il tenore delle sue malefatte, si trovano cenni in vari lessici, in qualche modo riassunti in ciò che resta della voce a lui dedicata del Περὶ βλασφημιῶν di Svetonio (84, p. 53 Taillardat), che com'è noto attingeva a lessici precedenti, tra cui quello di Panfilo di Alessandria:[19]

> *Εὐρύβατος*· ὁ πανοῦργος καὶ Εὐρυβάτης ὁ αὐτός. Ἦν δὲ Ἐφέσιος ὑποχείριος Κροίσου ὅς, αὐτομολήσας ὡς Κῦρον καὶ προδοὺς τὰ τοῦ Κροίσου ἀπόρρητα, αἴτιος ἐγεγόνει τῆς πορθήσεως τῶν Σάρδεων. Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ Περὶ δικαιοσύνης (fr. 84 R.) κλέπτην αὐτὸν γεγονέναι φησὶν ἁλόντα καὶ δεθέντα καὶ δεῖξαι προτραπέντα παρὰ τῶν φυλάκων ὅπως διὰ τῶν τοίχων ἀνιὼν εἰς τὰς οἰκίας παρέρχοιτο· λυθεὶς οὖν ἐγκεντρίδας ὑποδησάμενος καὶ τοὺς σπόγγους λαβών, ἀνέβη τε ῥᾷστα καὶ τὸν ὄροφον ἐξελὼν φυγὰς ᾤχετο.
>
> Con *Euribato* si indica il "briccone", ed *Euribate* è lo stesso. Si trattava di un suddito efesino di Creso che, defezionando dalla parte di Ciro e tradendo i segreti di Creso, era divenuto causa della caduta di Sardi. Aristotele nel primo libro *Sulla giustizia* asserisce che fosse un ladro. Era stato catturato e messo in carcere; su esortazione delle guardie, dette una dimostrazione di come facesse a entrare nelle case arrampicandosi sui muri. Sciolto dai ceppi, calzò dei ramponi e prese le spugne, salì in un lampo e, aperto un varco nel soffitto, se ne fuggì via.

Questa trattazione per la prima parte, quella concernente il tradimento, sembra risalire a Eforo,[20] secondo cui Creso aveva consegnato a Euribato una grande quantità d'oro per ingaggiare mercenari greci, oro che invece il traditore aveva conse-

[18] Di particolare rilievo per gli antichisti, oltre alla classica trattazione di Aly 1921, pp. 67-68, si rivela in particolare Hansen 2002, pp. 357-371. Ulteriore bibliografia e rimandi a varianti internazionali in van der Kooi 2004 e Uther 2011, pp. 589-590.

[19] Questo spiegherebbe anche la redazione integralmente o prioritariamente in greco del trattatello, come rimarcato da Wardle 1993, in partic. pp. 96-98.

[20] Cfr. BNJ 70 F 58a-d con il commento di V. Parker (2016).

gnato a Ciro. Per la seconda parte invece, come si è visto, c'è un esplicito riferimento al perduto *Sulla giustizia* di Aristotele (fr. 2 Ross = 84 Rose^3).[21] Eustazio di Tessalonica, per parte sua, riporta una versione della vicenda con qualche dettaglio in più rispetto alla notizia svetoniana, forse attingendo al lessico di Pausania,[22] anche se non è affatto escluso che, come documentato in altri casi, stesse in effetti facendo ricorso a una versione *plenior* del trattatello svetoniano rispetto a quella veicolata dal manoscritto Paris, BNF suppl. gr. 1164 (XIV secolo), che per noi ne costituisce la fonte principale.[23] Il testo dei *Commentarii all'Odissea* (*ad* XXIX 247, II, p. 202 Stallbaum) è il seguente:

> ὡς δὲ καὶ κλέπτης ἦν Εὐρύβατος ἢ ὁ ῥηθεὶς ἢ καὶ ἕτερός τις, ἡ ἱστορία δηλοῖ. καθειρχθεὶς γάρ, φασι, πολλάκις καὶ διαδρὰς, εἶτα πάλιν ἁλοὺς, καὶ παρακαλούμενος ἐπιδείξεσθαι, ὅπως διεδίδρασκε, τὰς ἐγκεντρίδας ὑποδησάμενος καὶ σπόγγους λαβὼν καὶ ἀναῤῥιχώμενος διὰ τοῦ τείχους τῆς εἱρκτῆς, οἷα δῆθεν δεικνὺς οὕτω φεύγειν, ὡς τοῦ ἄκρου γέγονε καὶ τὸν ὄροφον τῆς οἰκίας ἐξεῖλε, βλεπόμενος καὶ καταπλήττων κατεπήδησεν ἔξω καὶ ᾤχετο ἐν ὅσῳ οἱ φύλακες περιῄεσαν ὅπως ἴδοιεν αὐτὸν κατιόντα.
>
> Che esisteva anche un ladro Euribato, o il summenzionato o un altro, lo mostra il racconto. Dicono infatti che, dopo una serie di catture ed evasioni, fu arrestato un'altra volta e venne pregato di mostrare come facesse a fuggire. Allora, dopo aver calzato i ramponi e munitosi di spugne,[24] scalando il muro del carcere, come per dare una dimostrazione di evasione, quando arrivò in cima ed ebbe scalzato il soffitto, sotto gli occhi sconvolti di tutti balzò giù e, atterrato fuori dal carcere, se la dava a gambe mentre le guardie facevano il giro per vederlo scendere.[25]

Una vera e propria variante della storia dell'evasione sembra invece comparire nel-

[21] Cfr. Zanatta 2008, p. 664 per un inquadramento del frammento su Euribato all'interno dell'economia del trattato aristotelico.

[22] Questa l'opinione di Erbse, che ha fatto confluire il passo eustaziano nel mosaico ricavato da varie fonti (nessuna delle quali, occorre notare, cita espressamente il proprio *auctor*) con cui ha cercato di ricostruire la voce di Pausania dedicata a Euribato (ε 83): cfr. Erbse 1950, p. 182.

[23] Per la conoscenza di una forma *plenior* del testo svetoniano (anche per quanto riguardava le citazioni) da parte di Eustazio, cfr. Taillardat 1967, pp. 1, 11-15, 19-22. Riteneva che Eustazio, nella sua trattazione su Euribato, avesse contaminato Svetonio *cum lexico rhetorico quodam* Cohn 1881, pp. 335 e 353.

[24] È ancora una volta Eustazio a riferire, in altra sede (*Comm. in Il.* IV 290, ll. 41-43 van der Valk), che i ladri legavano le spugne sotto le proprie calzature per riuscire a spostarsi senza fare rumore; cfr. anche Koukoules 1950, p. 100.

[25] Cfr. anche *Comm. in Il.* II 89, ll. 10-11 van der Valk, dove tuttavia Eustazio confonde Corebo con Euribato. Una sorta di via di mezzo tra la versione dell'epitome del *Περὶ βλασφημιῶν* e quella eustaziana sembra invece veicolata dal commentario di Gregorio Pardo al *Περὶ μεθόδου δεινότητος* di Ermogene (7, 2, p. 1277, 16-26 Walz), che commentando l'espressione demostenica Εὐρυβάτου πρᾶγμα ricorda che ὁ Εὐρυβάτης οὗτος παλίμβολος γέγονεν ἀνήρ· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης κλέπτην μὲν αὐτὸν γενέσθαι, ἁλόντα δὲ ἐπ' αὐτοφώρῳ δεθῆναι καὶ δημοσίᾳ φυλάττεσθαι· κἄπειτα τοὺς φυλάττοντας, ἐπιθυμοῦντας θεάσασθαι, ὅπως διὰ τῶν τοίχων ἀνιὼν εἰς τὰς οἰκίας παρίοι, λύσαντάς τε αὐτὸν ἐπιδείκνυσθαι παρακαλεῖν· τὸν δὲ τάς τε ἐγκεντρίδας ὑποδυσάμενον καὶ τοὺς σπόγγους λαβόντα, ἀναβῆναί τε ῥᾷστα, καὶ τὸν ὄροφον τῆς οἰκίας ἐξελεῖν, εἶτα ἐν ὅσῳ περιῄεσαν οἱ φύλακες ἑτέρωθεν, ὅπως λάβοιεν κατιόντα, οἴχεσθαι φεύγοντα.

le glosse demosteniche del cosiddetto *Lexicon Patmense* (cod. Patmos, Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου 263, X sec.), dove, oltre alla notizia del suo tradimento a danno di Creso, compare questa affermazione:

> Οἱ δέ φασιν αὐτὸν τοιχωρύχον καὶ χαλκῆν ἔχειν χεῖρα, ᾗ διώρυττε. Καί ποτε συλληφθεὶς καὶ δεθεὶς εἰς τὸ δεσμωτήριον, καὶ τῶν δεσμωτῶν ἀξιούντων αὐτοῖς δεῖξαι ὅτῳ τρόπῳ τοιχωρυχεῖ, τῇ χαλκῇ χειρὶ διορύξας τὸ δεσμωτήριον ἀπέδρα.[26]
>
> Altri dicono che fosse uno di quei ladri che penetrano nelle case facendo buchi nei muri e che avesse una mano di bronzo, con cui scavava attraverso le pareti. E una volta che era stato catturato e messo in carcere, i carcerieri gli chiesero di mostrar loro in quale modo riuscisse a bucare le pareti: e così, avendo fatto una breccia nella parete con la mano di bronzo, fuggì dalla prigione.

Di Euribato tratta, tra gli altri, anche la *Suda* (ε 3718 Adler, e cfr. anche le voci ε 3715, Εὐρυβατεύεσθαι, ε 3717 Adl.), che aggiunge anche la menzione di un cenno di Aristofane nel *Dedalo* (fr. 198 Kassel-Austin), con una contestualizzazione che lascerebbe intendere una notevole abilità dell'Euribato-ladro nel trasformismo:[27]

> καὶ Ἀριστοφάνης Δαιδάλῳ, ὑποθέμενος τὸν Δία εἰς πολλὰ ἑαυτὸν μεταβάλλοντα καὶ πλουτοῦντα καὶ πανουργοῦντα· εἰ δή τις ὑμῶν εἶδεν Εὐρύβατον Δία.
>
> …anche Aristofane nel *Dedalo*, rappresentando Zeus che assume molte forme, si procura ricchezze e compie bricconate, chiede «se qualcuno di voi ha visto Zeus Euribato».

Queste varie tradizioni tendevano a confondersi e mescolarsi, con la menzione di diversi luoghi d'origine per Euribato, al punto che nel *Lessico* di Fozio gli sono dedicate ben tre voci (ε 2310-2312 Theodoridis), nell'ultima delle quali si postula l'esistenza di ben tre diversi Euribati: γενέσθαι δὲ λέγουσι τρεῖς· Αἰγινήτην, Ἐφέσιον καὶ ἀπὸ Οἰχαλίας. Non è certo il caso, in questa sede, di seguire le ulteriori attestazioni relative a questo famigerato personaggio presenti in altri lessici e scolii di vario genere, che peraltro si rifanno sostanzialmente a quanto espresso in precedenza senza aggiungere nulla di sostanziale; basterà però notare come questa sorta di diffrazione di provenienze e malefatte di vario tipo sembri configurare a pieno titolo una figura leggendaria di ladro intorno alle cui movimentate avventure, verosimilmente, circolavano variegate tradizioni narrative ben note agli autori antichi, che vi accennano cursoriamente (con l'eccezione, a quanto pare, di Aristotele), e soprattutto al loro pubblico o uditorio, che doveva essere ancora in grado di cogliere senza difficoltà queste rapide allusioni. Sembra emergere, insomma, una dimensione folklorica in cui circolavano queste storie di bricconi, che andavano a costituire un sostrato di narrazioni ben note ma che, forse per il loro carattere "basso" (non bisogna dimenticare che avevano come protagonisti ingegnosi malfattori qui rappresentati con simpatia come altrettanti "furbi"), tendevano a filtrare nella letteratura

[26] Il testo è ricavato da Latte, Erbse 1965, p. 150 [140].

[27] Abilità che doveva variamente caratterizzare tutte queste figure di celebri impostori: Servio *ad Aen.* II 79, per esempio, la attribuisce allo stesso Autolico, che «fuit fur, qui se varias formabat in species».

alta perlopiù solo come allusione o come espressioni proverbiali. Assai pertinente, in questo senso, sembra dunque la riflessione di Ulrich Hoefer, secondo cui «der Ursprung der Erzählungen von E. ist in der Zeit der Anfänge griechischer Novellistik zu suchen».[28]

Potrebbe essere concepita come una *migratory legend* relativa a ladri di leggendaria spregiudicatezza e abilità anche la successiva vicenda cui allude Tzetze al v. 441, quella di Agamede e Trofonio. A loro accenna Pausania, IX 37, 4-6, secondo cui si tratterebbe dei figli dell'architetto Ergino (oppure rispettivamente di Ergino e di Apollo), che avrebbero costruito il tempio di Apollo a Delfi e il tesoro di Irio a Iria, in Beozia. In quest'ultimo avevano inserito una sorta di *backdoor* segreta che permetteva loro di depredare le ricchezze contenute all'interno, al punto che Irio, in una variante della storia di Rampsinito ricordata in precedenza, finì per collocare delle trappole in cui rimase preso Agamede, al quale Trofonio tagliò la testa per evitare di essere implicato nel furto. Più che a questa versione, forse, Tzetze pensava a quella derivante da Carace di Pergamo (BNJ 103 F 5) e forse già presente nella *Telegonia* di Eugammone di Cirene,[29] veicolata dagli scolii alle *Nuvole* di Aristofane, v. 508a,[30] che aveva egli stesso ripreso nel proprio commentario alla medesima commedia (ad v. 506a):

> Ἐπικάστης καὶ Ἀπόλλωνος, κατ' ἄλλους Διὸς καὶ Ἰοκάστης ἢ Ἐργίνου καὶ Ἰοκάστης, γίνεται παῖς Τροφώνιος. ὕστερον δὲ γήμας αὐτὴν Ἀγαμήδης ἄρχων Στυμφάλου πόλεως Ἀρκαδίας γεννᾷ Κερκυόνα. οὗτοι τοὺς πάντας ὑπερελάσαντες τεκτονικαῖς, πλέον δὲ μᾶλλον κλεπτικαῖς εὐτεχνίαις, ναὸν μὲν ἐν Δελφοῖς ἐργάζονται τῷ Ἀπόλλωνι, ἐν Ἥλιδι δὲ Αὐγείᾳ τῷ βασιλεῖ τῶν Ἠλείων ταμεῖον χρυσοῦ κατεσκεύασαν ἐκ μονολίθων τῶν λίθων τὰς τῶν τοίχων ἔχον οἰκοδομάς. μίαν δὲ ἁρμογὴν λίθου παρεικότες, ὡς ὑπὸ δύο ἀνδρῶν τὸν λίθον ἐκεῖνον ῥᾳδίως εἰσάγεσθαι καὶ ἐξάγεσθαι, νυκτὸς εἰσιόντες ὁ Ἀγαμήδης, ὁ Κερκυὼν καὶ ὁ Τροφώνιος ἐσύλων οὕτω τοὺς θησαυρούς. Αὐγείας δὲ ταῖς ἀδήλοις κλοπαῖς ἀπορούμενος φεύγοντος Δαιδάλου τὸν Μίνωα κἀκεῖσε ἀφικομένου περὶ τούτου δεῖται τούτου Αὐγείας. θηρατικὰς δὲ παγῖδας θέντος Δαιδάλου κρατεῖται Ἀγαμήδης ὁ πατρωὸς Τροφωνίου. Τροφώνιος δὲ τὴν κεφαλὴν τούτου τεμών, μή πως γνωσθεῖεν, ἀποδιδράσκει σὺν Κερκυόνι. καὶ ὁ μὲν

[28] Cfr. Hoefer 1907, col. 1319.

[29] Cfr. Procl. *Chrest.* ll. 309-312 Severyns: Ὀδυσσεὺς θύσας Νύμφαις εἰς Ἦλιν ἀποπλεῖ ἐπισκεψόμενος τὰ βουκόλια καὶ ξενίζεται παρὰ Πολυξένῳ δῶρόν τε λαμβάνει κρατῆρα καὶ ἐπὶ τούτῳ τὰ περὶ Τροφώνιον καὶ Ἀγαμήδην καὶ Αὐγέαν.

[30] Οὕτως ὁ Χάραξ ἐν τῷ δ΄· «Ἀγαμήδης ἄρχων Στυμφήλου τῆς Ἀρκαδίας ἐγάμει Ἐπικάστην, ἧς παῖς ἦν Τροφώνιος σκότιος. οὗτοι τοὺς τότε πάντας ὑπερεβάλλοντο εὐτεχνίᾳ, τόν τε ἐν Δελφοῖς Ἀπόλλωνος ναὸν ἠργολάβησαν. ἐν Ἥλιδι ‹δὲ› ταμιεῖον χρυσοῦν κατεσκεύασαν Αὐγείᾳ· ᾧ καταλείψαντες ἁρμὸν λίθινον νυκτὸς εἰσιόντες ἔκλεπτον τῶν χρημάτων ἅμα Κερκυόνι, ὃς ἦν γνήσιος Ἀγαμήδους καὶ Ἐπικάστης υἱός. ὡς δὲ ἠπόρει λίαν Αὐγείας, ἐπιδημήσαντα Δαίδαλον †διὰ† Μίνωος ἐλιτάνευσεν ἐξιχνεῦσαι τὸν φῶρα. ὁ δὲ παγίδας ἔστησεν, αἷς περιπεσὼν Ἀγαμήδης ἀναιρεῖται. Τροφώνιος δὲ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ τεμὼν πρὸς τὸ μὴ γνωρισθῆναι ἅμα Κερκυόνι φεύγει εἰς Ὀρχομενόν. Αὐγείου δὲ κατὰ κέλευσιν Δαιδάλου πρὸς τὴν τῶν αἱμάτων ἔκχυσιν ἐπιδιώκοντος καταφεύγουσιν ὁ μὲν Κερκυὼν εἰς Ἀθήνας […] ὁ δὲ Τροφώνιος Ἐργίνου εἰς Λεβάδειαν τῆς Βοιωτίας φεύγει· οὗ κατωρυχὴν ποιησάμενος οἰκήσας διετέλει. τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ κτλ. Il testo è tratto da Holwerda 1977, p. 114.

> Κερκυὼν εἰς Ὀρχομενὸν φεύγει, ἐκεῖθεν δὲ εἰς Ἀθήνας, ὁ δὲ Τροφώνιος Δαιδάλου κελεύσει ἐξιχνευόμενος ἐκ τῶν ῥανίδων τοῦ τῆς κεφαλῆς αἵματος περὶ Λεβάδειαν τῆς Βοιωτίας εἰς ὄρυγμα γῆς καταδύεται κἀκεῖ τελευτᾷ.[31]
>
> Trofonio è figlio di Epicasta e Apollo, per altri di Zeus e Giocasta o di Ergino e Giocasta. In seguito sua madre viene sposata da Agamede, signore della città arcadica di Stinfalo, che genera Cercione. Costoro, superando tutti nell'arte dell'architettura, o piuttosto in quella del furto, costruiscono il tempio di Apollo a Delfi, e nell'Elide approntarono il deposito dell'oro di Augia re degli Elei, con mura imbastite di pietre ciclopiche. Avevano però lasciato una giuntura nascosta che permetteva a due uomini di inserire o estrarre facilmente una determinata pietra, e Agamede, Cercione e Trofonio entrando di notte in questa maniera rubavano i tesori. Augia, non capacitandosi dei furti che avvenivano senza spiegazione, approfittando del fatto che era giunto da lui Dedalo in fuga da Minosse, lo interpella riguardo a questo problema. E Agamede, il patrigno di Trofonio, rimane preso nelle tagliole che erano state collocate da Dedalo. Trofonio, dopo avergli tagliato la testa perché non venissero riconosciuti, fugge con Cercione. E quest'ultimo fugge ad Orcomeno e da lì ad Atene, mentre Trofonio, braccato per ordine di Dedalo (si era lasciato dietro una scia di gocce di sangue della testa), si rifugia in una cavità del terreno presso Lebadia in Beozia, e là muore.

La variazione di luogo (l'Elide al posto della Beozia) e di grado di parentela (patrigno e figliastro invece che fratelli o fratellastri) rispetto alla versione di Pausania lascia intendere che qui si potrebbe essere di fronte, come si accennava, a una *migratory legend* che declina in ambito greco il tipo ATU 950 precocemente attestato in Erodoto.

Quelle finora citate da Tzetze sembrano insomma tutte vere e proprie saghe relative a ladri, ben attestate, soprattutto nel caso di Euribato e Trofonio, nella tradizione scoliastica e lessicografica. Anche la menzione del «ladro egizio» e del «ladro babilonese» fa riferimento a Erodoto: si tratta, dunque, sempre di materiale a disposizione degli eruditi.

Il caso, tuttavia, sembra molto differente per quanto riguarda l'ultimo dei ladri famosi evocati da Tzetze nella sua celebrazione dell'insuperabile furfanteria di Autolico. Al v. 442, asserisce infatti che quest'ultimo ὑπερυδραργυρίζειν τε καὶ πάντα νικᾶν κλέπτην, «era superiore a Idrargiro e batteva ogni ladro». In uno scolio a questo passo (che peraltro pare abbastanza autoschediastico e potrebbe non essere di mano di Tzetze, nonostante Leone nella sua edizione non lo contraddistingua come tale), il verbo ὑπερυδραργυρίζειν è glossato come νικᾶν καὶ τὸν Ὑδράργυρον, ὃς κλέπτης ἦν ἐν χρόνοις Τζέτζου τοῦ συγγραφέως,[32] «vincere anche Idrargiro, che era un ladro ai tempi dello scrittore Tzetze». Più oltre, nelle stesse *Chiliadi* (VII 143, vv. 600-602), Tzetze evoca ancora una volta questa figura, nel contesto di un'acida polemica contro la disonestà degli uomini, ecclesiastici compresi:

> Ἀλλ' οὐδ' ἐγώ, Ἀντίσθενες, ὁ Τζέτζης ἄρτι βλέπω
> ποῦ ποτε ἀνθρωπότητα οὐδ' ἐν τοῖς πατριάρχαις·

[31] Il testo è tratto da Holwerda 1960, pp. 503-504.
[32] Il testo è tratto da Leone 2007², p. 560.

καὶ Ὑδραργύρου γάρ εἰσι κλεπτότεροι τοῦ κλέπτου.[33]

Ma neppure io Tzetze, o Antistene, vedo
dove mai sia l'umanità, neppure nei patriarchi:
infatti sono più ladri del ladro Idrargiro.

Idrargiro, chi era costui? Né Leone nell'apparato dei *loci paralleli* della sua edizione, né Pechstein spendono nemmeno una parola su di lui. Tzetze, in effetti, è l'unico che ce ne parla, apparentemente – ed è curioso, perché sia il contesto sia la rapidità del cenno (nel quale il nome del furfante costituisce addirittura la base per il denominale ὑπερυδραργυρίζειν, che ricorda, forse non casualmente, il termine Ὑπερευρύβατος attestato in Frinico[34]) indurrebbero ad attendersi l'ennesima figura o saga di una certa rinomanza. In realtà, anche in questo caso Tzetze fa riferimento a una figura ben nota, ma sta attingendo a un livello "sommerso", assai distante da quello erudito-grammaticale. Questo ha fatto sì che fino ad adesso, a mia conoscenza, l'identità del personaggio non sia mai stata intuita. La chiave per rintracciare il ladro Idrargiro è costituita proprio dal suo nome, che significa «mercurio» ed è attestato in questo senso fin da Dioscor. *De mat. med.* V 95.

Ora, si dà il caso che nel mondo arabo medievale, da Bagdad alla Siria all'Egitto, fosse ben nota la leggendaria figura del ladrone Ali az-Zaibaq, "Ali Mercurio". Alcuni cronisti attivi tra XII e XIII sec. lo menzionano come capobanda attivo a Bagdad negli anni intorno al 1053,[35] e soprattutto "Ali Mercurio" è il protagonista di una celebre novella delle *Mille e una notte*, la *Storia di Ali az-Zaibaq il Cairino* (147 Chauvin[36]), nel cui incipit è contenuta anche la spiegazione del nome:

> Ali az-Zaibaq il Cairino era un malvivente del Cairo al tempo di un certo Salàh ad-Din al-Misri, capo del Divano d'Egitto. Ali aveva quaranta seguaci: gli uomini di Salàh ad-Din al-Misri tendevano insidie ad Ali il mariuolo, credendo che vi sarebbe caduto; ma quando lo ricercavano trovavano che era scappato come sfugge il mercurio.[37] Perciò lo avevano soprannominato Ali az-Zaibaq (mercurio) il Cairino.[38]

[33] Il testo è tratto da Leone 2007², p. 273.

[34] Cfr. Phryn. *Praep. soph.* p. 116, 9-13 de Borries: Ὑπερθεμιστοκλῆς: καινοτάτη ἡ φωνή. Σημαίνει οἷον ὑπὲρ Θεμιστοκλέα τῇ σοφίᾳ. Ὅμοιον Ὑπερπερικλῆς καὶ Ὑπερσωκράτης καὶ εἴ τι τοιοῦτον. Ἀλλὰ κἀπὶ τοὐναντίου Ὑπερευρύβατος ὁ ὑπερβάλλων Εὐρύβατον πονηρίᾳ. Tutte queste denominazioni erano state considerate come altrettanti frammenti comici da parte di Kock (*CAF* III, p. 601, nrr. 1176-1179), ma la suggestione non è stata raccolta da Kassel e Austin: cfr. *PCG* VIII, p. 514.

[35] Cfr. Richards 2002, p. 89: «At Baghdad dissension occurred between the Sunnis and the Shiites, which it was difficult to control. The urban gangs [*ayyārs*] spread widely and gained power. They taxed the markets and took what the regular officials used to take. Their leaders were al-Tiqtaqi and al-Zaybaq». Cfr. inoltre Cahen 1959, p. 41; Miquel 1981, p. 63; Irwin 2009, p. 132; vd. anche Marzolph, van Leeuwen 2004, p. 303.

[36] Chauvin inserisce la sua trattazione della storia di seguito a quella di *Dalila la furba*, con cui dunque condivide la numerazione: cfr. Chauvin 1901, pp. 248-250.

[37] La cui capacità di sfuggire a ogni contenimento era ben nota fin dall'antichità, come mostra Dioscor., *De mat. med.* V 95, 2: φυλάττεται [*scil.* ἡ ὑδράργυρος] δὲ ἐν ὑελοῖς ἢ μολυβοῖς ἢ κασσιτερίνοις ἢ ἀργυροῖς ἀγγείοις· τὴν γὰρ ἄλλην πᾶσαν ὕλην διεσθίει καὶ ἀπορρεῖ.

[38] La traduzione è tratta da Gabrieli 1997, II, pp. 409-440: 409. La storia si estende dalla notte 708 alla 719.

Si pensa che questa novella dalla trama complicata, che reca in sé segni di rimaneggiamento e deriva sicuramente da materiale narrativo preesistente, si sia formata a Bagdad tra XII e XIII sec., per poi essere rielaborata nella forma attuale in Egitto, forse alla fine del XIII sec.[39]

Si tratterebbe, in ogni caso, di «un authentique conte d'origine populaire»,[40] e la notorietà delle avventure di Ali Mercurio nel Levante islamico è ulteriormente dimostrata, se ve ne fosse bisogno, dall'esistenza di un intero romanzo di età mamelucca (XIII-XV secolo) incentrato sulle sue avventure, il *Kitab Qiṣṣat al-Muqaddam 'Alī al-Zaibaq*, che ha goduto di grande favore fino all'epoca contemporanea (ne è stata approntata anche una "modernizzazione" nel 1967[41]) ed è fortunatamente fruibile per i lettori occidentali digiuni di arabo nelle sinossi approntate da Malcolm Cameron Lyons.[42]

Fornire un riassunto adeguato della novella delle *Mille e una notte* e del romanzo mamelucco (dove alla figura di Ali vengono associati, oltre a quelli furfanteschi, anche tratti più eroici e addirittura tragici[43]) richiederebbe forse troppo spazio. Ci si può limitare, tuttavia, a evidenziare i punti di contatto tra queste vicende e quelle dei ladri menzionati da Tzetze, a partire da Autolico. Az-Zaibaq risulta innanzitutto, in qualche modo, anch'egli collegato a Hermes (il mercurio, per gli Arabi come per i Greci, era legato a Hermes Trismegisto[44]); è sotto la protezione soprannaturale (vegliano su di lui i *jinn* e la «santa» Zainab); è abilissimo nei travestimenti, ed è protagonista, per quanto suo malgrado, di vere e proprie metamorfosi magiche ripetute (in asino, orso, cane), con vendite e ritorno presso il «padrone», il mago che l'ha trasformato; finisce per sposare le figlie, spesso anch'esse malviventi, di famosi furfanti come Dalila la Furba (che una volta, dopo averlo drogato, riesce a radergli i baffi[45]) ed Ezra l'Ebreo; cerca di derubare il palazzo di al-Aziz insieme allo zio, che resta preso in una trappola piena di pece e si fa tagliare la testa dal nipote.

Non sappiamo, esattamente, quali mirabolanti avventure di Hydrargyros/Ali az-Zaibaq fossero giunte alle orecchie (o agli occhi: non si può escludere, infatti, che

[39] Cfr. Miquel 1981, pp. 62 e 65.
[40] Cfr. Miquel 1981, p. 66.
[41] Cfr. Shoshan 1996, pp. 216-217 n. 5.
[42] Vd., per la precisione, Lyons 1995, II, pp. 9-17 e III, pp. 2-16, nonché Lyons 2012, pp. 1-15.
[43] Basti ricordare che Ali, nato già delle dimensioni di un bambino di un anno, viene allevato con latte di leonessa e subito dopo la nascita viene unto di mercurio dai *jinn*; in seguito libererà dai pericoli il percorso delle carovane dal Cairo a Bagdad (eliminando un pericoloso leone e un brigante che infestava il percorso); ruberà il cappello dell'invisibilità a due *jinn*; combatterà un mostro ibrido nato da una fanciulla violentata da un coccodrillo; verrà infine ucciso dalla moglie, gelosa della sua nuova consorte, per essere poi vendicato dal figlio Asad che, dopo aver ucciso la madre, si dedicherà a un cammino di espiazione. Elementi iniziatici, e un ruolo importante attribuito alla predestinazione sono stati peraltro rintracciati anche nella novella delle *Mille e una notte*: cfr. Miquel 1981, p. 71.
[44] Cfr. Kahl 2002.
[45] Cfr. Lyons 1995, III, p. 8 § 17: si confronti la storia erodotea del ladro egiziano e, per la diffusione del motivo nei romanzi arabi e nel folklore, cfr. Lyons 1995, II, pp. 279 e 357, motivo B.5.2. Cfr. anche Irwin 2009, p. 63.

avesse a disposizione anche qualche testo scritto) di Tzetze, ma se vi ricorrevano, com'è probabile, almeno alcuni di questi elementi non è difficile capire perché abbia deciso di associarle alle vicende di Autolico, Euribato, Agamede e Trofonio. E non è nemmeno escluso che vi fossero anche ulteriori motivi di vicinanza, se si pensa che in altre storie furfantesche confluite nelle *Mille e una notte* compaiono, per esempio, ladri che sfuggono alla polizia dando una dimostrazione di come hanno commesso il furto,[46] in maniera analoga a quanto veniva variamente ascritto a Euribato.

Quella di Tzetze costituisce, oltre che l'unica testimonianza della circolazione a Bisanzio della leggenda del ladro Ali Mercurio, anche una delle primissime attestazioni in generale relative a quest'ultimo, dal momento che i manoscritti egiziani che ne contengono le storie sono tutti molto tardi.[47] Quest'affioramento non deve stupire troppo. La permeabilità di Bisanzio alla narrativa orientale è ben nota, come dimostra una serie di traduzioni e versificazioni a partire dall'XI sec.,[48] oltre ad attestazioni in opere storiografiche, dalla tarda antichità al XV sec. e oltre, di motivi novellistici circolanti in Oriente;[49] c'è da notare, peraltro, che ad approdare alla pagina scritta sono perlopiù narrazioni dotate di un contenuto morale o parenetico. In questo senso, non stupisce che il ciclo leggendario su Hydrargyros cui fa riferi-

[46] Si veda la *Storia del soldato e di Husàm ed-Din governatore di Alessandria*, in Gabrieli 1997, II, pp. 303-304. Cfr. anche Chauvin 1903, p. 135 n. 404.

[47] Per quanto riguarda nello specifico le *Mille e una notte*, il manoscritto più antico (ma largamente incompleto, dal momento che si interrompe bruscamente alla duecentottantesima notte, dunque ben prima della storia di Ali az-Zaibaq), oggi a Parigi, viene in genere datato al XV sec. (il *terminus ante quem* è il 1536), e gli altri sono di molto posteriori. Cfr. almeno Chraïbi 2008, pp. 56, 70.

[48] Le favole di *Stephanites e Ichnelates*, dal nome dei due sciacalli protagonisti della storia-cornice, furono tradotte alla fine dell'undicesimo secolo da Simeone Seth, che volse in greco la raccolta araba di *Kalīla wa Dimna* di Ibn al-Muqaffa' (metà dell'ottavo secolo), a sua volta tradotta da un testo pehlevico (risalente agli ultimi decenni del VI sec.) che derivava dalla famosa raccolta indiana del *Pañcatantra* (datata al II-IV sec.). Da un originale persiano del VI-VII sec. (*Sindbād-Nāma*), transitato attraverso il mondo arabo (dove confluirà anche nelle *Mille e una notte*) e da lì alla Siria, giunse a Bisanzio il *Libro del filosofo Syntipas*, tradotto, ancora una volta nell'XI sec., da Michele Andreopulo. Il *Barlaam e Ioasaph*, infine, che costituisce la versione bizantina e cristiana della storia del Buddha fu tradotta all'inizio dell'XI sec. dal monaco Eutimio, a partire da una versione georgiana (*Balavariani*), che a sua volta derivava dall'arabo *Kitāb Bilawhar wa Būdāsf* (VIII-IX sec.), a sua volta basata su materiali indiani (verosimilmente con una mediazione persiana). In seguito dalla Persia o dal mondo ottomano arrivò a Bisanzio anche quella che per noi è la storia della principessa Turandot, tradotta in versi greci tra XIV e XV sec. con il titolo *Narrazione di Alessandro e Semiramide, regina di Siria, sugli undici quesiti*. Nel XIV sec. prende forma la versione più antica in nostro possesso (ma si suppone che la storia fosse in circolazione a Bisanzio almeno dall'XI-XII sec.) della storia di *Ptocholeon*, che ha precisi paralleli arabi e nella sua versione più antica è attestata nei *Jataka*, una collezione buddhista di storie compilata nel V sec. d.C. nello Sri Lanka. Per messe a punto aggiornate su queste opere si può rimandare a Cupane, Krönung 2016, e in particolare a Krönung 2016a, Krönung 2016b, Toth 2016, Volk 2016. Per la *Narrazione di Alessandro e Semiramide* si rimanda a Moennig 2004; per lo *Ptocholeon* vd. in ultimo Braccini 2020.

[49] Cfr. Braccini 2018, Braccini 2021b.

mento Tzetze non abbia lasciato altre tracce, facendo parte di quel sostrato novellistico di ambito picaresco e furfantesco che evidentemente godeva di una circolazione e di una popolarità "sommersa" ma faticava a emergere nella letteratura alta.[50] Com'è stato notato, del resto, le stesse *Mille e una notte* sono state un prodotto letterario del tutto marginale nel Vicino Oriente, e dopo un momento di grande notorietà al Cairo tra XI e XII sec. hanno circolato in maniera sommersa, per poi diventare notissime in Occidente solo a partire dal primo Settecento a causa dell'interesse suscitato dalla traduzione di Galland, che veniva incontro al gusto dell'epoca combinando esotismo e *contes de fées*.[51] Come ha osservato Robert Irwin, «se a un arabo colto era […] capitato di leggere *Le mille e una notte*, probabilmente non ne avrebbe fatto parola, perché per la volgarità dei contenuti, e ancor più per la volgarità dello stile, quest'opera era ritenuta indegna di ogni seria valutazione. […] Eccezion fatta per alcuni scrittori e accademici, ancora oggi il mondo arabo guarda con disprezzo alle *Mille e una notte*. E ancora oggi, si continua a contestarne la volgarità, l'inverosimiglianza, la puerilità e, in primo luogo, la pessima scrittura».[52] Lo stesso disprezzo, probabilmente, era *de rigueur* tra i *pepaideumenoi* bizantini[53] nei confronti dei racconti di Hydrargyros (che circolassero in forma scritta o orale): non stupisce, insomma, che Tzetze sia l'unico a farne menzione, peraltro in una maniera così cursoria che lascia intendere come si aspettasse che i suoi lettori capissero subito a chi faceva riferimento.

Non mancano, del resto, altri segnali dai quali si capisce che le vicende di Autolico e soci potevano evocare, a Bisanzio, racconti furfanteschi e picareschi che godevano di un'ampia circolazione in tutto l'Oriente. Eustazio di Tessalonica nei suoi *Commentari all'Odissea*, trattando di Autolico (*ad* XIX 396, II, p. 209, 29-31 Stallbaum), afferma che

> φέρεται δὲ περὶ Αὐτολύκου καὶ ὅτι οὕτω σοφὸς ἦν τὴν κλεπτικὴν, ὡς καὶ τὰ χρώματα τῶν κλεπτομένων ζῴων μεταχρωνύειν, ὃ καὶ νῦν παρὰ πολλοῖς γίνεται.
>
> riguardo ad Autolico si racconta che era così abile nel furto, da riuscire anche a cambiare i colori degli animali rubati, cosa che anche oggi ha luogo presso molti.

L'osservazione finale costituisce un'attestazione di quell'interessante pulviscolo di richiami folklorici rintracciato a suo tempo da Koukoules nel *mare magnum* delle *Parekbolai* eustaziane.[54] Ma in questo caso a cosa sta pensando, esattamente, l'arcivescovo di Tessalonica? Verosimilmente alle strategie di imbroglioni e truffatori

[50] Per la chiusura che, almeno fino all'emersione della letteratura vernacolare, caratterizzò la "cultura alta" bizantina nei confronti dei *folktales* in generale (e *a fortiori* il discorso sembra valere per le *histoires de truands*), cfr. almeno Cupane 2019, p. 56.
[51] Cfr. Irwin 2009, pp. 3 e 49.
[52] Cfr. Irwin 2009, pp. 69-71.
[53] Per il termine, applicabile *in primis* alla casta dei letterati dell'antichità, che si distingue come tale anche in contrapposizione alla «cultura di chi non ha cultura», il *folklore* appunto, che viene ignorato o cui al massimo si allude in maniera ironica o paternalistica, cfr. Braccini 2021 b, pp. 19-22.
[54] Cfr. Koukoules 1950, p. 100.

vari, protagonisti di aneddoti mirabolanti tra il divertito e lo scandalizzato, su cui, pochi decenni dopo, il damasceno Jamāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥīm al-Jawbarī avrebbe composto, attingendo anche alle proprie esperienze personali, il *Libro dei ciarlatani*. All'interno di quest'opera un intero capitolo, il diciassettesimo, è dedicato ai «trucchi di coloro che tingono i cavalli» (ovviamente per non farli riconoscere dai padroni cui li hanno rubati), e il successivo ai trucchi per tingere gli esseri umani (in modo da poterli vendere come schiavi senza farli riconoscere dai parenti).[55] Non manca poi un altro capitolo, il ventinovesimo, in cui l'autore espone «i trucchi dei ladri che entrano nelle case facendo buchi nei muri e commettendo omicidi»,[56] ovvero dei τοιχωρύχοι alla maniera di Euribato, perlomeno secondo certe tradizioni. Colpisce che al-Jawbarī menzioni tra gli attrezzi di questi ultimi anche (29.2) una «mano di ferro con dita di ferro», che ricorda da vicino la χαλκὴ χείρ del *Lexicon Patmense*, al punto che non si potrebbe del tutto escludere che la versione, per molti versi isolata, della storia di Euribato che compare in questo lessico non possa essere stata influenzata da qualche narrazione sui «ladri che bucano i muri». È stato peraltro notato come il *Libro dei ciarlatani* costituisse essenzialmente una lettura di intrattenimento,[57] che mirava a suscitare uno scandalo divertito nei suoi lettori, e non è affatto improbabile che storie sui ladri di bestiame e sulle loro mirabolanti trovate circolassero, più o meno nel medesimo periodo, anche nel geograficamente e culturalmente contiguo mondo bizantino, dove avrebbero potuto essere riecheggiate dallo stesso Eustazio parlando di Autolico.

Peraltro, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV sec. (il secolo che vedrà finalmente l'affioramento in letteratura di molto materiale folklorico, dalla novella di *Ptocholeon* al romanzo, pervaso di evidenti motivi fiabeschi, di *Callimaco e Crisorroe*[58]) si colloca anche una narrazione bizantina incentrata proprio sulle malefatte di un fattucchiere imbroglione, che pare mostrare la coesistenza di tradizioni vicine tanto alla tradizionale storia di Autolico, quanto alla trattatistica araba su prestigiatori e truffatori (due categorie divise da una linea sottilissima). Il riferimento è all'enigmatico *Idillio* di Massimo Planude (peraltro autore anche di un'interessante, per quanto negletta, raccolta di παροιμίαι δημώδεις,[59] e sensibile anche in altre circostanze a tradizioni narrative extracanoniche[60]), che se nelle sue allusioni letterarie è stato esaustivamente e definitivamente vagliato dal suo editore, Filippo Maria Pontani,[61] per quanto riguarda il sostrato folklorico cui attinge si rivela invece ancora

[55] Cfr. Dengler, Davies 2020, pp. 288-303.
[56] Cfr. Dengler, Davies 2020, pp. 410-415.
[57] Cfr. Irwin 2009, pp. 117-119.
[58] Cfr. almeno Cupane 1995, pp. 48-49; Cupane 2016a, pp. 115-116; Cupane 2019, pp. 43-44, 49, 54-58 (dove peraltro si sottolinea anche l'importante compresenza di motivi letterari tradizionali e anche di influssi occidentali, come quello del romanzo *Partonopeu de Blois*).
[59] Su di essa cfr. in ultimo Braccini 2019a.
[60] Cfr. Perry 1960, pp. 159-160 per due favole senza paralleli in ambito greco, confluite nella raccolta esopica planudea, che lo studioso ritiene possano essere state recepite da Planude in ambito italiano.
[61] Cfr. Pontani 1973. L'edizione andrebbe tuttavia aggiornata, come mi propongo di fare, tenen-

tutto da esplorare. La storia che si dipana all'interno dei suoi 270 esametri vede protagonista il contadino Cleodemo, che si reca all'immaginaria fiera di Zeus a Etra, sulla cima dell'Olimpo, per acquistare un nuovo bue da lavoro. Lì rimane stupefatto di fronte all'esibizione di un δαιμόνιός τις ἄγριος ἀνήρ, un fattucchiere egizio che, circondato dalla folla, con il pretesto di scoprire cosa stesse facendo Zeus nelle sue dimore aveva scagliato in aria un magnifico pomo; dal momento che questo si attardava e non tornava a portare notizie, ne aveva scagliato un altro per mandare a chiamare il primo. Quando anche questo secondo "messaggero" era scomparso nel cielo, aveva fatto prendere il volo al suo giovane assistente, e questo era tornato dopo un po' recando non solo i due pomi ma anche una coscia di pollo, *souvenir* del banchetto che Zeus stava tenendo per celebrare le nozze di Ares e Afrodite (assistendo al quale i due "messi" precedenti avevano perso tempo). Dopo questo straordinario spettacolo, il fattucchiere, accortosi che Cleodemo era in cerca di un bue, gli aveva venduto un esemplare bellissimo. Il contadino era tornato a casa più che soddisfatto, ma quando si era accinto a lavare il nuovo acquisto insieme alla moglie, lo aveva visto perdere le sembianze bovine per trasformarsi in… topo: l'animaletto era stato trasformato dal mago per imbrogliare l'incauto acquirente. E i guai non erano finiti: il roditore si era insediato in casa del malcapitato, ne aveva ucciso la gatta e saccheggiava la dimora insieme ai suoi consimili di cui era divenuto il capo. La truffa incentrata sulla metamorfosi di un animale di nessun valore per uno ben più pregiato (il topo per il bue, in questo caso) ha un parallelo notevole (anche nel ritorno alla forma primitiva dopo il contatto con l'acqua) e mai segnalato con una "leggenda contemporanea" riferita da Giraldo Cambrense all'inizio del XIII sec.,[62] oltre che una certa somiglianza con il *modus operandi* attribuito ad Autolico nelle *Chiliadi* (per quanto in quel caso non vi sia vendita, ma solo l'apparente restituzione della refurtiva ai legittimi proprietari). La prima parte della storia, con l'invio dei messaggeri presso Zeus, presenta invece analogie evidenti con una prassi descritta in un altro trattato arabo relativo a trucchi di vario genere, *I fiori del giardino sulla conoscenza dei giochi di prestigio* dell'egiziano Muḥammad b. Abī Bakr al-Zarkhūrī (metà del XV sec.), dove (§ 11) si descrive l'illusionista mentre getta in un bacile pieno d'acqua una statuina di cera raffigurante un uomo con un libro in mano, dicendo che lo invia al cospetto del re dei *jinn* o qualcosa di simile. Dal momento che la statuina non torna indietro, ne getta nel bacile un'altra, munita di una spada, dicendo che la invia a punire la prima per il suo ritardo. Poco dopo, l'acqua del catino diventa rossa, e torna a galla la testa mozzata del primo fantoccio, seguito più tardi dal secondo. La prima statuina, si spiega, ha la testa at-

do conto del Vat. gr. 1721, che conserva anche il testo dell'*Idillio* insieme ad altro materiale planudeo: cfr. Giannelli 1961, p. 98 (2^3).

[62] Cfr. *Topographia Hibernica* II, 19: «Nostris quoque temporibus quosdam vidimus, qui, magicis artibus imbuti, pingues ut videbatur porcos, sed tantum rubros, ex quacunque praejacente materia producentes, in nundinis vendebant. Sed hi statim ut aquam aliquam transibant evanescentes, in propriam et veram revertebantur naturam. Quantalibet autem industria servatis, assumpta species ultra triduum non durabat». Il testo, che proviene dalla versione finale ampliata dallo stesso Giraldo, si legge in Dimock 1867, p. 106.

taccata al tronco con una colla idrosolubile: quando quest'ultima, dopo un tempo determinato, si scioglie, la testa sale a galla e il pigmento rosso con cui è riempita tinge l'acqua. La seconda statuina è riempita di sale: quando anche questo si scioglie a contatto con l'acqua, il fantoccio alleggerito torna alla superficie. «Il pubblico presente», si assicura, ne rimarrà meravigliato.[63] Lo schema (un messaggero mandato a chiamarne un altro inviato presso un'entità soprannaturale e scomparso; il ritorno di entrambi con "prove" che hanno effettivamente fatto quel che il mago ha ordinato) è simile a quello che, certo in maniera più eclatante, Planude attribuisce al mago egizio del suo *Idillio*. Anche in questo caso, insomma, pare dimostrata l'affinità tra le storie di Autolico e quelle che circolavano a Bisanzio su ladri e truffatori, le quali a loro volta sembrano sovrapporsi e intrecciarsi senza difficoltà con quelle in circolazione nel mondo musulmano (e non solo, come mostra il riferimento in Giraldo Cambrense).

Non è nemmeno il caso di discutere su quali potessero essere i punti di contatto: la diffusione di matrimoni misti in Anatolia a partire dalla fine dell'XI sec., per esempio, è un fattore di osmosi culturale ben noto,[64] ma soprattutto si potrà pensare agli scambi commerciali. Ancora nell'Ottocento, nell'areale dell'Impero ottomano è documentato che il passatempo di passeggeri e marinai durante i viaggi in mare, e quello dei viandanti di varia provenienza che pernottavano o si riparavano nei caravanserragli, era quello di raccontarsi fiabe e novelle;[65] e Costantinopoli, nel XII sec., era un vero e proprio crocevia di viaggiatori e commercianti. Lo stesso Tzetze, com'è noto, non mancò di rimarcare nella propria *Teogonia* di essere perfettamente poliglotta e in grado di rivolgersi nella loro lingua ai vari viaggiatori in cui si imbatteva (probabilmente con qualche esagerazione, ma la presenza di qualche oscenità lascerebbe intendere un'effettiva conoscenza del parlato più vivo, perlomeno in alcuni casi), con tanto di esempi:[66] compaiono così Alani, Latini, Russi, "Sciti" (Turchi), Persiani, e infine Arabi (vv. 792-794):

> τοῖς δ' Ἄραψιν ὡς Ἄραψιν Ἀραβικῶς προσλέγω·
> «ποῦ ὑπάγεις, πόθεν εἶσαι, αὐθεντρία μου; αὐθέντα μου, καλὴ ἡμέρα σου»·
> *ἀλενταμὸρ μενένεντε σιτὴ μουλὲ σεπάχα.*
>
> agli Arabi mi rivolgo in arabo come se fossi arabo:

[63] Cfr. Gari 2012, pp. 59-60 e Irwin 2009, p. 119.
[64] Cfr. Zachariadou 2013, pp. 382-384.
[65] Basta pensare al contesto nel quale Georgios Evlambios dichiarò di aver udito per la prima volta la fiaba dell'*Acqua immortale*, ovvero una lunga bonaccia sopraggiunta il 12 luglio 1823, nel corso della navigazione da Psara ad Andro a bordo della nave *Delphinas*, che contava trentacinque passeggeri di entrambi i sessi. Alla sera, i passeggeri radunati sul ponte a prendere il fresco cominciarono a chiedersi l'un l'altro se qualcuno sapesse una bella storia, finché uno non raccolse l'invito. Cfr. Evlambios 1843, pp. 74-75. Allo stesso modo, il viaggiatore francese Jean-Alexandre Buchon nelle sue memorie riportava tre racconti che aveva potuto udire nel 1841 dagli altri viaggiatori (uno di Lesbo, un altro della Tessaglia, e poi alcuni pastori dalle pendici del Parnaso) durante una sosta forzata, a causa di un temporale, in un caravanserraglio di Gravia nella Focide: cfr. Buchon 1845, pp. 261-280.
[66] Cfr. Leone 2019, pp. 58-60, vv. 769-804.

> «Dove vai, di dove sei, mia signora? Mio signore, buon giorno a te!»;
> *Alentamòr menénente sitè moulè sepàcha*.

Tra queste voci di viaggiatori e residenti che si incrociavano per le strade di Costantinopoli e dell'impero bizantino c'era spazio anche per i *folktales* e le narrazioni ribalde. La passione generale per novelle e fiabe come narrazioni d'intrattenimento è espressamente notata, non senza una punta di sufficienza, dall'erudito Jean-Baptiste-Gaspard d'Ansse de Villoison, il riscopritore del celebre *Venetus A* dell'*Iliade*, che nel corso del suo viaggio in Grecia svolto el 1784-1786 alla ricerca di manoscritti aveva potuto notare come «les Grecs et surtout les femmes, les mariniers au port, s'amusent entr'eux à faire des παραμύθια, des contes, comme ceux des Milles et une nuits».[67] E i prodromi di quello che si potrebbe chiamare in senso lato «*Märchenraum* ottomano», con un'osmosi ben documentata, anche per materiale narrativo afferente alle *Mille e una notte*, in età moderna e contemporanea, anche sulla base delle traduzioni citate in precedenza sembrano postulabili senza eccessiva difficoltà per il periodo bizantino.[68]

Come mostra anche il passo succitato dalla *Teogonia*, Tzetze insomma non viveva in una torre d'avorio e anzi, evidentemente frequentava anche mercati e conversava con la "gente comune" e con gli stranieri, con un interesse che non doveva essere sempre condiviso da tutti, se è vero che in uno dei manoscritti del poema, il Casanatense gr. 306, risalente al 1413, il copista si interrompe nel bel mezzo della descrizione della conversazione con i "Latini", al v. 781, con la notazione καὶ ἄλλοι πολλοὶ στίχοι ἦσαν διαλέκτων διαφόρων, ἀλλ' ἐγὼ παρέλειψα ταῦτα ὡς ἀνωφελῆ.

Oltre a parole in lingue straniere, Tzetze con ogni probabilità aveva dunque captato (leggendola, oppure ascoltandola mentre veniva raccontata o letta pubblicamente?[69]) anche qualche narrazione sul furfante Hydrargyros, verosimilmente affine a quelle poi confluite nelle *Mille e una notte* e nel romanzo di Ali az-Zaibaq, e aveva ben pensato di farvi un cenno nel suo *excursus* sui ladri celebri all'interno

[67] Cfr. Lavagnini 1974, p. 57 e Famerie 2006, p. 203.

[68] Cfr. Braccini 2021b, p. 363 e, per un ambito più ampio, cfr. Yiavis 2014, pp. 40-41, che ha evocato una «cultural mobility» narrativa da Oriente a Occidente, passando per Bisanzio, in cui «cultural exchange was the norm, not an exception», e Cupane 2019, p. 41, che parla di una «common narrative *koine*» medievale.

[69] Per quest'ultima modalità di fruizione di materiale letterario nel corso del millennio bizantino, con particolare riferimento ai romanzi vernacolari del XIV sec., cfr. Cupane 2016b, pp. 489-490. La stessa modalità, peraltro, continuava a essere in voga anche nella Costantinopoli ottomana, come rivela una notazione del diario costantinopolitano di Antoine Galland risalente al 14 dicembre 1672, in cui si osserva come «c'est une chose estonnante que la grande quantité de contes et de fables que les Turcs ont. On s'estonne de la longueur de nos romans, qui ont jusques à dix ou douze tomes. Les Turcs ont des romans d'Alexandre de cent vingt volumes; ils en ont d'autres de cinquante, de soixante, etc. Il y a, dans le Bezestein, certains libraires qui ne font autre trafic que de prester ces livres à lire pour quatre ou cinq aspres, et surtout ils ont grande foule, pendant l'hyver, que les nuits sont longues, parce que c'est là l'occupation que les Turcs prennent en ce temps là, de s'assembler pour entendre lire ces fables pour lesquelles ils ont un penchant tout à fait grand». Cfr. Schefer 1881, I, p. 242, nonché Marzolph 2015, p. 286.

delle *Chiliadi*. Non è affatto escluso, e anzi è molto probabile che anche altri suoi colleghi eruditi e letterati fossero a conoscenza di simili storie, che disprezzavano completamente o cui magari, al massimo, si avvicinavano come ad altrettanti *guilty pleasures*, nella maniera in cui ai primi del secolo scorso un letterato si sarebbe potuto accostare alle vicende di Arsène Lupin o di Fantômas, o più recentemente ai fumetti di Diabolik. In ogni caso, i pur prolissi contemporanei di Tzetze si erano ben guardati dal far filtrare queste storie nella pagina scritta, considerandole volgari, popolari, indecenti[70] (è il ben noto fenomeno dell'«esclusione del folklore»[71]) – esattamente come nel mondo arabo le persone colte tendevano, come si è visto, a ignorare e marginalizzare i racconti delle *Mille e una notte*. Tzetze non rifugge invece, in qualche circostanza particolare, dall'accennare a elementi che escono anche dall'*hortus conclusus* del *curriculum* scolastico e delle conoscenze letterario-grammaticali: questo vale per i saggi di poliglossia citati in precedenza, e anche per questo riferimento a Hydrargyros. Ciò si intona, peraltro, con i ben noti tratti dissacranti e provocatori associati alla sua *authorial persona*, dove spesso si mostra sprezzante e irriverente, oltre che verso i colleghi, anche nei confronti dei "mostri sacri" della letteratura (*in primis* lo stesso Omero) e degli eroi classici (in particolare il detestato Odisseo).[72] Non si può escludere, anzi, che nella notazione finale del passo delle *Chiliadi*, ἐν Αὐτολύκῳ δράματι σατυρικῷ τὰ πάντα / ὁ Εὐριπίδης ἀκριβῶς τὰ περὶ τούτου γράφει, si debba riscontrare una certa ironia nei confronti di Euripide, che aveva descritto "tutte nel dettaglio" le poco edificanti vicende furfantesche di Autolico, assimilabili ad altre saghe di lestofanti tra cui quelle, che non potevano nemmeno vantare il merito di un'ascendenza classica, di Hydrargyros.

E, in effetti, non si può ignorare un fatto assolutamente notevole, che potrebbe non essere casuale: il brano delle *Chiliadi* si rivela l'unica fonte, contemporaneamente, per la trama dell'*Autolico* (o di uno degli *Autolici*) di Euripide, e per la circolazione di una versione della saga di Ali az-Zaibaq, alias Hydrargyros, a Bisanzio. Ci si può anzi chiedere se, in ultima analisi, le ragioni che hanno portato all'emer-

[70] Sempre utili le osservazioni di Perry 1960, pp. 155-157, che in riferimento a una presunta raccolta perduta di favole di cui restano tracce in due manoscritti del tardo medioevo e della prima età moderna, osserva: «[this] lost Greek book […] was probably only one of many story-books which were written in the early middle ages in the Near East […] this literature was not Byzantine, except in a pure chronological sense, or in a linguistic sense if written in Greek. It stands apart from the main current of Byzantine prose literature, which is highly scholastic, traditional, and uninventive in the transmission of story-lore, whether from later Greek antiquity, as in the Aesopica, or from translations made in Byzantine times of Oriental books […] many books of fiction were written and circulated in this period by and for the poor-in-spirit; but they were in a sense contraband, frowned upon by the Greek academy».

[71] Per il concetto di «esclusione del folklore» vd. Vàrvaro 1994, p. 11.

[72] Per le idiosincrasie di Tzetze, oltre al classico profilo tracciato da Wilson 1990, pp. 295-303, vd. almeno Braccini 2009-2010, in partic. pp. 165-169; Braccini 2010, pp. 88-105; Braccini 2011, pp. 47-50, 53; Cullhed 2014, in partic. pp. 58-61; Lovato 2016; Benuzzi 2017-2018, in partic. pp. 375-378; Lovato 2019, pp. 52-58, e in ultimo Savio 2020, in partic. pp. 87-161, che sottolinea in maniera interessante gli aspetti autopromozionali dell'atteggiamento sprezzante di Tzetze verso *auctores* antichi e più recenti.

sione del secondo elemento non possano essere applicate anche al primo. Il contesto ironico e burlesco ha indotto Tzetze ad attingere a un livello normalmente ignorato dai letterati bizantini, quello delle novelle picaresche contemporanee, ma che lungi dall'essere segreto e inattingibile doveva essere alla portata di tutti; allo stesso modo, la citazione delle vicende autolichee potrebbe non derivare dalla fortunata *trouvaille*, inattingibile a tutti i predecessori, contemporanei e successori di Tzetze, di un favoloso manoscritto contenente l'*Autolico* e magari altri drammi euripidei, o almeno i cosiddetti *Tales from Euripides*, ma dalla precisa scelta del grammatico di evocare una trama antica, a lui nota tramite opere di referenza (per esempio di ambito lessicografico o paremiografico), che altrimenti doveva suonare disdicevole e poco seria e dunque trascurabile, proprio per la sua evidente sovrapponibilità con storie folkloriche di ambito basso e dequalificato come quelle di Ali Mercurio, dei ladri di cavalli, del fattucchiere truffatore che poco più di un secolo dopo, in una temperie già più aperta ai *folktales*, verrà evocato (peraltro in un contesto arcaizzante e in una lingua molto elevata) da Massimo Planude.[73] I grammatici bizantini in generale non avevano né sentivano l'obbligo di tramandare tutto il materiale antico in cui si imbattevano, ma compivano delle scelte. Scelte che potevano portare a ignorare alcuni aspetti non direttamente funzionali a un discorso di tipo retorico-educativo, o viceversa a metterli in luce quando il contesto lo richiedesse.[74] Ciò vale, se possibile, in misura ancora maggiore per Tzetze, caratterizzato da un'"autorialità" particolarmente marcata. In un contributo recente, Aglae Pizzone ha persuasivamente rimarcato come «Tzetzes' substantial work has been utterly disregarded by Byzantinists […] The *Historiai* or *Chiliades* are more often used as a repository of ancient material, devoid of a self-conscious design. And yet, Tzetzes' self-commentary is the result of years of polishing and reworking […] The work is a gold mine as regards the dynamics underlying the construction of an authorial persona».[75] Quest'atteggiamento critico e attivo di Tzetze si riflette dunque, naturalmente, anche nelle scelte di cosa citare, e di come citarlo.

Verrebbe meno, insomma, l'immagine romantica del singolo manoscritto scovato dal solo Tzetze chissà dove,[76] magari nella biblioteca imperiale, ed emergerebbe invece quella del cenno sviluppato, anche con un certo gusto per la sgradevolezza e la dissacrazione tipico dell'autore delle *Chiliadi*, e in un contesto dichiaratamente di ambito basso e "realistico" (si parla di ladri e furfanti) che certo non è il più co-

[73] Ancora più tardi, nel XV sec., il manoscritto Athen. EBE 1201 tramanderà in maniera isolata (se si esclude il *descriptus* Laur. Plut. 57.30 del XVI sec.), insieme alle favole di *Stephanites e Ichnelates*, alcune novelline che parlano di truffe, adulteri e inganni, e che potrebbero essere state anch'esse in circolazione da molto tempo: cfr. Perry 1952, I, pp. 486-488 e nn. 419-421, e soprattutto Perry 1961.

[74] In questo e altri casi, insomma, potrebbero essere applicate in scala ridotta le osservazioni ad ampio raggio, relative al fatto che, con poche eccezioni, il *corpus* di testi greci antichi in nostro possesso, e più in generale le nostre conoscenze della letteratura greca classica «was […] fundamentally shaped by Byzantine choices», di Kaldellis 2009, pp. 1-6.

[75] Cfr. Pizzone 2017, pp. 183-184.

[76] Implicata, per esempio, da Masciadri 1987, pp. 5-6.

mune in opere di grammatici, a partire da una "voce" presente in qualche scolio o lessico – una "voce" che non era necessariamente recondita o irraggiungibile, ma che più semplicemente tendeva a essere ignorata proprio per il suo contenuto affine, in una maniera che doveva risultare spiacevole, a novelle e storie ribalde che si potevano sentire nei mercati e presso la gente comune.[77] Del resto, l'idea di una *pièce* incentrata sulle bricconate di Autolico (tantopiù se, com'è stato supposto, il dramma satiresco era incentrato intorno a una carrellata di truffe e terminava tutto sommato positivamente per il ladrone[78]), se all'epoca doveva avere un *appeal* per un pubblico non raffinato, come secoli dopo a livello "popolare" avrebbero goduto di grande fortuna le novelle di Ali al-Zaibaq e altri ladroni[79] (una convergenza che ancora una volta confermerebbe il «märchenhafte Charakter» del genere,[80] nel quale le avventure di astuti lestofanti avevano in ogni caso una riconosciuta cittadinanza[81]), non corrispondeva affatto a quello che i grammatici e i maestri di scuola si attendevano da Euripide, se è vero che già nella *Vita* del poeta approntata da Satiro di Callati nel III secolo a.C. lo si dipingeva (fr. 39, col. IX) contegnosamente ritirato nella celebre grotta di Salamina mentre

> διημέρευεν καθ' αὐ[τ]ὸν μεριμνῶν ἀεί τι καὶ γράφων ἁπλῶς ἅπαν εἴ τι μὴ μεγαλεῖον ἢ σεμνὸν ἠ̣τ[ι]μακώς[82]
>
> trascorreva le giornate per conto suo, sempre impegnato a cogitare e scrivere qualcosa, e a disdegnare tutto quel che non fosse grandioso o nobile.

[77] A titolo di raffronto, per quanto riguarda la circolazione e la diffusione di questi racconti, si può ricordare che, tra le storie in arabo dialettale (e dunque tradizionalmente escluse da ogni redazione scritta) raccolte in Marocco ancora nei primi decenni del Novecento da Georges Séraphin Colin, una parte cospicua riguarda ladri e truffatori, tra cui una variante particolarmente elaborata della storia di Rampsinito, e la vicenda di Aisha l'Imbrogliona, collegata a quella di Dalila la Furba nelle *Mille e una notte*. Per quanto concerne questi due ultimi racconti, è stato notato come «nous sommes en présence d'un certain type de ruse valorisée dans la tradition méditerranéenne et source de divertissement pour les connaisseurs»: cfr. Galley, Iraqui Sinaceur 2016, pp. 26, 202-211 (per il racconto di Aisha l'Imbrogliona, n. 60) e 222-235 (per il racconto dei due ladri corrispondente ad ATU 950, n. 62). Si può supporre che anche nel mondo bizantino la circolazione e l'apprezzamento di questo tipo di storie "popolari" fossero analoghi, così come la loro esclusione dalla produzione scritta.

[78] Cfr. Pechstein 1998, pp. 121-122. Resta peraltro aperta la questione dell'appartenenza a questo o al presunto altro *Autolico* del frammento più cospicuo, una lunga tirata contro gli atleti, su cui cfr. Pechstein 1998, pp. 56-85; Mangidis 2003, pp. 19-63, 190-200. Cfr. anche Visa-Ondarçuhu 2019.

[79] Cfr. Irwin 2009, p. 142.

[80] Così Schmid in Schmid, Stählin 1934, p. 83. Si soffermano sugli elementi folklorici che emergono dai materiali satireschi in nostro possesso Guggisberg 1947, pp. 68-74; Chourmouziadis 1974, pp. 56-57, e soprattutto Sutton 1980, pp. 154-157, 174-175, 182. Vd. in ultimo Braccini 2019b.

[81] Come rimarcato da Steffen 1977, pp. 189-190, che nella sua "quarta classe" inserisce «eas fabulas», tra cui quelle concernenti Sisifo e Autolico, «in quibus monstrabantur personae versutae, ad varias res dolo perficiendas promptae, cum de ipsorum commodis agebatur».

[82] Cfr. Schorn 2004, p. 102, e il commento alle pp. 272-279.

L'ipotesi che questo e altri cenni isolati a drammi euripidei perduti presenti in Tzetze potessero derivare da materiali lessicografici per noi (e forse anche per gli stessi Bizantini dopo il 1204) non più attingibili, o perlomeno ancora da individuare, è stata di recente persuasivamente rilanciata da Laura Carrara.[83] In effetti proprio il contesto particolare, furfantesco e ribaldo, della testimonianza sull'*Autolico*, alla quale si potrebbe aggiungere anche quella sul *Sileo*, indurrebbe quantomeno ad avanzare come ulteriore ipotesi di lavoro, certo ancora da vagliare approfonditamente, che una possibile fonte per questi cenni potesse essere costituita da una versione *plenior*, come quella che notoriamente (vd. *supra*, n. 23) poteva consultare un contemporaneo di Tzetze, Eustazio di Tessalonica, del trattato *Sugli insulti* di Svetonio. Qui in effetti, come si è visto, nella sezione Εἰς πονηρούς compariva anche la menzione di Euribato (insieme a quella di Frinonda, dei Cercopi, dei Telchini…) e non avrebbero certo stonato cenni, corredati degli appropriati citazioni e rimandi, a furfanti passati in proverbio dello stampo di Autolico (all'origine della divagazione di Tzetze, occorre ricordare, c'è l'espressione κλοπὴ Αὐτολύκειος) e dello stesso Sileo, quest'ultimo dotato per giunta di un nome parlante.

In ogni caso il fatto che nella mente di chi, come Tzetze, aveva indubbiamente accesso a maggiori informazioni di quante ne abbiamo noi sull'*Autolico*, questo dramma satiresco fosse assimilabile alle novelle e alle leggende relative ad arciladri come Hydrargyros-Ali az-Zaibaq induce perlomeno a prendere in considerazione la possibilità di poter usare quel tipo particolarissimo di tradizione indiretta costituito dai *loci paralleli* folklorici per cercare di ottenere, tramite una comparazione tipologica, qualche lume in più sulla trama dell'opera euripidea e della saga di Autolico in generale.

Per esempio, il fatto che alla fine del racconto furfantesco rielaborato nel succitato *Idillio* di Massimo Planude il topo trasformato in bue recuperi, per la disperazione dell'acquirente, la sua forma originaria quando viene lavato potrebbe costituire un parallelo per la situazione che, recentemente, è stata postulata in relazione a uno dei pochissimi frammenti ascritti a un *Autolico* di Euripide, il 282a Kannicht (μηδὲν τῷ πατρί / μέμφεσθ' ἄωρον ἀποκαλοῦντες ἀνδρίον). A parlare, si è sostenuto, sarebbe il coro dei Satiri, che difendeva il padre Sileno dopo che, per qualche motivo, quest'ultimo aveva perso l'aspetto di fanciulla in fiore fattogli assumere da Autolico ed era ritornato alle proprie grottesche fattezze, di fronte, ci si può immaginare, allo sconvolgimento degli astanti.[84]

Allo stesso modo, la comparazione con i cicli dei ladroni attestati dal medioevo nel Vicino Oriente potrebbe dare qualche plausibilità in più all'audace ipotesi, ventilata di recente, secondo cui la ragazza «rubata» da Autolico sarebbe stata la celebre Mestra, figlia di Erisittone, nota per la capacità di mutare aspetto.[85] La ra-

[83] Cfr. Masciadri 1987, p. 5; Carrara 2021, p. 202.
[84] Cfr. Shaw 2020, p. 474.
[85] Cfr. Pechstein 1998, pp. 118-122; Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, pp. 410-412. L'ipotesi ha incontrato l'approvazione di Mangidis 2003, pp. 84-93 e 165-169; possibilista Lämmle 2013, p. 418.

gazza era implicata in vicende truffaldine, peraltro con paralleli precisi nella narrativa folklorica moderna:[86] il padre sarebbe stato solito venderla, incassare il pagamento (o, in un'altra variante, i doni nuziali: di questo imbroglio sarebbe stato vittima anche lo stesso Sisifo) e poi attendere il suo ritorno a casa, in incognito sotto le spoglie di un animale, per poi rivenderla successivamente.[87] Pechstein si spinge addirittura a ipotizzare che il dramma satiresco culminasse con il matrimonio tra Autolico e Mestra, indicata effettivamente come sua sposa da Ov. *Met.* VIII 738.[88]

Ora, è un dato di fatto che, nelle avventure delle *Mille e una notte* e del romanzo che lo vede protagonista, Ali az-Zaibaq si sposi sempre – non senza prove e cimenti vari – con briccone figlie di bricconi, coinvolte in furti, trasformazioni e travestimenti vari (e in genere invaghite di lui[89]), come Zainab figlia di Dalila la Furba, e Qamar figlia di Ezra l'ebreo. A livello tipologico, dunque, l'ipotesi che legherebbe Autolico a Mestra nel contesto della trama accennata da Tzetze potrebbe godere di una certa plausibilità, e forse meriterebbe di essere approfondita.[90]

Se finora si è parlato solo di paralleli tipologici, ci si potrebbe infine chiedere se qualcosa, della saga di Autolico e delle trame del o dei drammi euripidei in particolare, sia potuto approdare nella narrativa del Vicino Oriente. In genere gli specialisti di narrativa escludono una conoscenza *diretta* delle trame euripidee nel mondo arabo,[91] ma questo non esclude che qualcosa potesse essere giunto per il tramite di compilazioni e raccolte varie.[92] Della conoscenza di vari repertori favolistici e no-

[86] Il riferimento è al diffusissimo tipo ATU 325, *The magician and his pupil*, su cui vd. Uther 2011, I, pp. 207-209, che nel suo sunto della vicenda ricorda come «the father sells the youth [*scil.* il figlio che ha appreso la magia] successively as a greyhound, an ox, and a horse […] thus father and son become wealthy».

[87] La vicenda è trattata distesamente da Ov. *Met.* VIII 843-868, ma cenni compaiono già nel *Catalogo delle donne* esiodeo, fr. 43a-c Merkelbach-West (= 37 Hirschberger = 69-71 Most), in Lycophr. 1391-1396, e in Ant. Lib. *Met.* 17, 5. Cfr. anche Gantz 1993, pp. 68-69 e 174-175.

[88] Altrimenti vengono evocate in questo ruolo Anfitea, per cui cfr. *Od.* XIX 416, e Neera, indicata da Pausania VII 4, 6.

[89] Si potrebbe ricordare, sempre a livello di parallelo tipologico, che non mancavano varianti secondo cui la stessa Anticlea, figlia di Autolico, si sarebbe unita volontariamente al furfante Sisifo (una situazione di questo tipo non è esclusa nemmeno dalla trattazione tzetziana della vicenda: cfr. *supra*, p. 13), o gli sarebbe stata concessa dal padre per rabbonirlo: cfr. in particolare gli scolii all'*Aiace* di Sofocle, v. 190b: λέγεται δὲ ἡ Ἀντίκλεια, ἀποστελλομένη ἀπὸ Ἀρκαδίας ἐπὶ Ἰθάκην πρὸς Λαέρτην ἐπὶ γάμον, κατὰ τὴν ὁδὸν Σισύφῳ συνελθεῖν, ἐξ οὗ ἦν φύσει Ὀδυσσεύς, e 190c: ἐπὶ τούτοις δὲ ἐξευμενιζόμενος [*scil.* ὁ Αὐτόλυκος] τὸν Σίσυφον ἐξένισεν αὐτὸν καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ Ἀντίκλειαν συγκατέκλινεν αὐτῷ· καὶ ἔγκυον ἐξ αὐτοῦ γενομένην τὴν παῖδα συνῴκισε Λαέρτῃ, δι' ὃ Σισύφου ὁ Ὀδυσσεύς.

[90] Più in generale, ci si potrebbe anche chiedere se un passo delle *Bacchidi* plautine (v. 275, «deceptus sum, Autolyco hospiti aurum credidi») non possa far allusione a qualche vicenda, forse di origine teatrale e passata in proverbio (cfr. Otto 1890, p. 50), in cui il celebre ladro riceveva una somma da qualche vittima nella cui casa si era introdotto. Non mancherebbero, anche in questo caso, i paralleli: Ali al-Zaibaq, per esempio, ha la necessità di impossessarsi della borsa d'oro di Zuraiq per avere la mano della nipote, con una serie di inghippi che culminano con l'ingresso in casa di Zuraiq dello stesso al-Zaibaq, che si fa consegnare l'oro fingendosi la moglie di lui.

[91] Cfr. Irwin 2009, p. 62.

[92] Cfr. Irwin 2009, pp. 60-62.

vellistici greci, per noi del tutto perduti, nel mondo arabo offre testimonianza nel X secolo Ibn al-Nadīm in un celebre passo del *Kitāb al-Fihrist*, dove elenca «The names of the Books of the Byzantines about Evening Stories, Histories, Fables and Proverbs»,[93] e in anni passati è stato notato come la storia di *Qamar az-Zamàn e della sua amata*[94] presenti notevoli punti di contatto con la trama del plautino *Miles gloriosus*, ipotizzando che possa derivare, per tramiti ignoti della tradizione, da qualche modello greco della commedia.[95] Per quanto le probabilità non siano forse elevatissime, non si può escludere che in qualche opera della letteratura araba o persiana si possano individuare ulteriori rivoli narrativi di origine classica, come già accaduto in passato: il caso più noto è il sostanziale recupero del romanzo di *Metioco e Partenope* (in precedenza noto solo da frammenti papiracei) a partire da un poema persiano dell'XI sec.[96] E se anche non vi fosse una precisa connessione con l'*Autolico* (o gli *Autolici*) euripidei, si è visto come la comparazione tipologica possa comunque fornire suggerimenti di una qualche utilità per la ricostruzione delle trame perdute e la contestualizzazione dei frammenti. Sarebbe interessante vagliare, per esempio, un ulteriore romanzo arabo tardomedievale, contraddistinto peraltro anche da molti elementi comici, che vede come protagonista Aḥmad al-Danaf («la Calamità»), un altro ladrone che compare anche nelle *Mille e una notte* in connessione proprio con Ali az-Zaibaq.[97] In attesa che sia possibile colmare questa lacuna, l'identificazione del misterioso Hydrargyros con Ali az-Zaibaq permette comunque di evidenziare l'esistenza di un sottobosco di storie di ladri e furfanti che circolava, in forma scritta e orale, tanto a Bisanzio quanto nel mondo arabo, storie che erano note anche ai grammatici e agli eruditi, come mostrano i cenni di Tzetze, ma che tendevano perlopiù, sia a Bisanzio sia nell'Oriente islamico, a essere censurate e ignorate negli scritti delle persone di cultura. Il fatto che un cenno unico a un *Autolico* di Euripide sia appaiato, nelle *Chiliadi*, a un riferimento altrettanto unico a Hydrargyros fa sospettare che anche certe storie di argomento analogo che provenivano dall'antichità potessero essere parimenti ignorate o soppresse: e se questo da un lato costituisce forse un ulteriore motivo che spiega il naufragio quasi

[93] Cfr. Dodge 1970, II, p. 718, dove sembra tra l'altro comparire anche una precocissima versione greca della storia-cornice delle *Mille e una notte*, quella di Shahrazād e Shahriyar, di cui non restano altre tracce, e che forse è perita proprio per il già citato disprezzo nei confronti di questo tipo di letteratura.

[94] Si legge in Gabrieli 1997, IV, pp. 485-530, notti 963-978.

[95] Cfr. von Grunebaum 1966², pp. 296-297. In un ambito non necessariamente teatrale, per la derivazione di novelle e racconti delle *Mille e una notte* da perdute fonti greche, dopo Perry 1960, p. 157 («the popular Greek romances and other story-books, whether ideal or comic, have perished, because they were disowned by fashion in the Hellenistic world and later in the Byzantine; but it is probable that much of this unhonored Greek story-lore has passed into oriental books, such as the *Arabian Nights…*») si rivela possibilista Rodríguez Adrados 1990, pp. 217-218; contatti e fonti comuni tra le *Mille e una notte* e alcuni episodi del *Satyricon* di Petronio sono stati a suo tempo pionieristicamente postulati da Dornseiff 1938.

[96] Cfr. Hägg, Utas 2003.

[97] Cfr. Shoshan 1996, in partic. pp. 217-219, nonché Allen, Richards 2006, pp. 260, 324, 326, anche per gli strali scagliati contro di esso nel XIV sec. dallo storico Ibn Kathīr, ulteriore attestazione dell'ostilità dei letterati verso questo tipo di testi.

completo del dramma satiresco, percepibile come troppo affine, nei contenuti, a *folktales* dequalificati, dall'altro fa emergere con forza come non sia più possibile, oggi, considerare gli eruditi bizantini come meri anelli, meccanici e sostanzialmente inerti (o tuttalpiù mossi dall'anacronistico obiettivo di "salvare" il più possibile della letteratura greca, travasando all'ingrosso nelle proprie opere tutto ciò in cui imbattevano), del processo di trasmissione dei classici, ma di come occorra sempre tenere presenti la loro *agenda*, le loro scelte, e in definitiva la loro personalità autoriale.

Tommaso Braccini

Allen, Richards 2006	R. Allen, D. S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post-Classical Period*, Cambridge 2006
Aly 1921	W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1921
Benuzzi 2017-2018	F. Benuzzi, *Erudizione, autorità e autorialità: l'esegesi antica alla commedia sulla cattedra di Giovanni Tzetze*, «Incontri di Filologia Classica» 17, 2017-2018, pp. 369-386
Braccini 2009-2010	T. Braccini, *Erudita invenzione: riflessioni sulla «Piccola grande Iliade» di Giovanni Tzetze*, «Incontri Triestini di Filologia Classica» 9, 2009-2010, pp. 153-173
Braccini 2010	T. Braccini, *Mitografia e miturgia femminile a Bisanzio: il caso di Giovanni Tzetze*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 3, 2010, pp. 88-105
Braccini 2011	T. Braccini, *Riscrivere l'epica: Giovanni Tzetze di fronte al ciclo troiano*, «CentoPagine» 5, 2011, pp. 43-57
Braccini 2018	T. Braccini, *An Apple between Folktales, Rumors, and Novellas: Malalas 14.8 and its Oriental Parallels*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 58, 2018, pp. 299-323
Braccini 2019a	T. Braccini, *Noticine alla raccolta planudea di "proverbi popolari"*, «Medioevo Greco» 19, 2019, pp. 25-28
Braccini 2019b	T. Braccini, *"Quel ben l'eva la forza!" Il «Sileo» di Euripide e «Strong John» (ATU 650A)*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 112, 2019, pp. 5-33
Braccini 2020	T. Braccini (ed.), *Il povero Leone – Ptocholeon*, Torino 2020
Braccini 2021a	T. Braccini, *Folklore*, Roma 2021
Braccini 2021b	T. Braccini, *Pine-cones for Moss: A Late Byzantine/Early Modern Greek Version of ATU 1525E, Thieves Steal from One Another*, «Fabula» 62, 2021, pp. 353-366
Buchon 1845	J.-A. Buchon, *La Grèce continentale et la Morée: voyage, séjour et études historiques*, Paris 1843
Cahen 1959	C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge, II*, «Arabica» 6, 1, 1959, pp. 25-56

Carrara 2021	L. Carrara, *Giovanni Tzetze, il dramma satiresco ed il Fortleben di Euripide a Bisanzio: nuove letture di vecchi testimoni*, «Medioevo Greco» 21, 2021, pp. 171-214
Chauvin 1901	V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, V, Liège – Leipzig 1901
Chauvin 1903	V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, VII, Liège – Leipzig 1903
Chourmouziadis 1974	N. Ch. Chourmouziadis, *Σατυρικά*, Athina 1974
Chraïbi 2008	A. Chraïbi, *Les mille et une nuits: histoire du texte et classification des contes*, Paris 2008
Cohn 1881	L. Cohn, *De Aristophane Byzantio et Suetonio Tranquillo Eustathi auctoribus*, «Jahrbücher für classische Philologie» 27, 1881, pp. 283-374
Collard, Cropp 2008	C. Collard, M. Cropp (eds.), Euripides, VII, *Fragments: Oedipus – Chrysippus*, Cambridge, MA – London 2008
Cullhed 2014	E. Cullhed, *The Blind Bard and 'I': Homeric Biography and Authorial Personas in the Twelfth Century*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 38, 2014, pp. 49-67
Cupane 1995	C. Cupane (ed.), *Romanzi cavallereschi bizantini*, Torino 1995
Cupane 2016a	C. Cupane, *In the Realm of Eros: The Late Byzantine Vernacular Romance*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 95-126
Cupane 2016b	C. Cupane, *"Let Me Tell You a Wonderful Tale": Audience and Reception of the Vernacular Romances*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 479-494
Cupane 2019	C. Cupane, *Intercultural Encounters in the Late Byzantine Vernacular Romance*, in A. J. Goldwyn, I. Nilsson (eds.), *Reading the Late Byzantine Romance: A Handbook*, Cambridge 2019, pp. 40-68
Cupane, Krönung 2016	C. Cupane, B. Krönung (eds.), *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*, Leiden – Boston 2016
Dengler, Davies 2020	M. Dengler (ed.), Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm al-Jawbarī, *The Book of Charlatans*, transl. by H. Davies, New York 2020
Dimock 1867	J. F. Dimock (ed.), Giraldi Cambrensis *Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica*, London 1867
Dodge 1970	B. Dodge (ed.), *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, I-II, New York – London 1970
Dornseiff 1938	F. Dornseiff, *Petron und 1001 Nacht*, «Symbolae Osloenses» 18, 1938, pp. 50-55
Elwin 1954	V. Elwin, *Tribal Myths of Orissa*, Oxford 1954
Erbse 1950	H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, Berlin 1950
Evlambios 1843	G. Evlambios, *Ὁ ἀμάραντος ἤτοι τὰ ῥόδα τῆς ἀναγεννηθείσης Ἑλλάδος*, en Petroupolei 1843
Famérie 2006	É. Famerie (éd.), Jean-Baptiste-Gaspard d'Ansse de Villoison, *De l'Hellade à la Grèce. Voyage en Grèce et au Levant (1784-1786)*, Hildesheim – Zürich – New York 2006
Gabrieli 1997	F. Gabrieli (ed.), *Le mille e una notte*, I-IV, Torino 1997
Galley, Iraqui Sinaceur 2016	M. Galley, Z. Iraqui Sinaceur, *Florilège de littérature orale maro-*

caine, édition revue et enrichie de la *Chrestomathie marocaine* de G. S. Colin, Paris 2016

Gantz 1993 — T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore – London 1993

Gari 2012 — L. Gari, *Zahr al Basātīn fī 'Ilm al-Mashātīn (Gardens' Flowers on Sleight of Hand Knowledge): A Rare Medieval Islamic Text on Technology and Crafts*, Cairo 2012, pp. 59-60

Giannelli 1961 — C. Giannelli, *Codices Vaticani Graeci*: *Codices 1684-1744*, addenda et indices cur. P. Canart, in Bybliotheca Vaticana 1961

Guggisberg 1947 — P. Guggisberg, *Das Satyrspiel*, Zürich 1947

Guidorizzi 2000 — G. Guidorizzi (ed.), Igino, *Miti*, Milano 2000

Hägg, Utas 2003 — Th. Hägg, B. Utas, *The Virgin and Her Lover: Fragments of Ancient Greek Novel and a Persian Epic Poem*, Leiden – Boston 2003

Hansen 2002 — W. Hansen, *Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca – London 2002

Hoefer 1907 — U. Hoefer, *Eurybatos 2*, in *RE*, VI 1 (1907), col. 1309

Holwerda 1960 — D. Holwerda (ed.), *Scholia in Aristophanem*, IV, *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem*, II, *Commentarium in Nubes*, Groningen – Amsterdam 1960

Holwerda 1977 — D. Holwerda (ed.), *Scholia in Aristophanem*, I, *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, III 1, *Scholia vetera in Nubes*, Groningen 1977

Irwin 2009 — R. Irwin, *La favolosa storia delle Mille e Una Notte: i racconti di Shahrazad tra realtà, scoperta e invenzione*, ed. it., Roma 2009

Jouan, van Looy 1998 — F. Jouan, H. van Looy (édd.), Euripide, VIII, *Fragments*, 1, Paris 1998

Kahl 2002 — O. Kahl, *Zi'baḳ*, in *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, XI, Leiden 2002, pp. 495-496

Kaldellis 2009 — A. Kaldellis, *Classical Scholarship in Twelfth-Century Byzantium*, in Ch. Barber, D. Jenkins (eds.), *Medieval Greek Commentaries on the «Nicomachean Ethics»*, Leiden – Boston 2009, pp. 1-43

Koukoules 1950 — Ph. I. Koukoules, *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ λαογραφικά*, II, Athine 1950

Krönung 2016a — B. Krönung, *Fighting with Tales: 1 the Arabic «Book of Sindbad the Philosopher»*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 365-379

Krönung 2016b — B. Krönung, *The Wisdom of the Beasts: The Arabic Book of «Kalīla and Dimna» and the Byzantine «Book of Stephanites and Ichnelates»*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 427-461

Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999 — R. Krumeich, N. Pechstein, B. Seidensticker (Hrsgg.), *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt 1999

Lämmle 2013 — R. Lämmle, *Poetik des Satyrspiels*, Heidelberg 2013

Latte, Erbse 1965 — K. Latte (ed.), *Lexica Graeca minora*, selegit K. L., disp. H. Erbse, Hildesheim 1965

Lavagnini 1974 — R. Lavagnini (ed.), *Villoison in Grecia: note di viaggio (1784-1786)*, Palermo 1974

Leone 1972 — P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Epistulae*, Leipzig 1972

Leone 2002 — P. A. M. Leone (ed.), *Scholia vetera et paraphrases in Lycophronis*

Alexandram, Galatina 2002

Leone 2007² P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Historiae*, Galatina 2007²

Leone 2019 P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Theogonia*, Lecce 2019

Lovato 2016 V. F. Lovato, *Ulysse, Tzetzès et l'éducation a Byzance*, in N. Matheou, Th. Kampianaki, L. Bondioli (eds.), *From Constantinople to the Frontier. The City and the Cities*, Leiden – Boston 2016, pp. 326-343

Lovato 2019 V. F. Lovato, *Tzetzes, Eustathius, and the 'City-Sacker' Epeius: Trends and Turning Points in the 12th-century Reception of Homer*, in M. Kinloch, A. MacFarlane (eds.), *Trends and Turning Points. Constructing the Late Antique and Byzantine World*, Leiden – Boston 2019, pp. 47-65

Lyons 1995 M. C. Lyons, *The Arabian Epic: Heroic and Oral Story-telling*, I-III, Cambridge 1995

Lyons 2012 M. C. Lyons, *The Man of Wiles in Popular Arabic Literature: A Study of A Medieval Arab Hero*, Edinburgh 2012

Mangidis 2003 I. Mangidis, *Euripides' Satyrspiel «Autolykos»*, Frankfurt am Main 2003

Marshall 2002² P. K. Marshall (ed.), Hyginus, *Fabulae*, Monachii et Lipsiae 2002²

Marzolph 2015 U. Marzolph, *A Scholar in the Making: Antoine Galland's Early Travel Diaries in the Light of Comparative Folk Narrative Research*, «Middle Eastern Literatures» 18, 2015, pp. 283-300

Marzolph, van Leeuwen 2004 U. Marzolph, R. van Leeuwen, *The Arabian Nights Encyclopedia*, Santa Barbara – Denver – Oxford 2004, pp. 301-303

Masciadri 1987 V. Masciadri, *Autolykos und der Silen: Eine übersehene Szene des Euripides bei Tzetzes*, «Museum Helveticum» 44, 1, 1987, pp. 1-7

Miquel 1981 A. Miquel, *Sept contes des Mille et Une Nuits: ou Il n'y a pas de contes innocents*, Paris 1981

Moennig 2004 U. Moennig (Hrsg.), *Die Erzählung von Alexander und Semiramis*, kritische Ausgabe mit einer Einleitung, Übersetzung und einem Wörterverzeichnis, Berlin – New York 2004

Otto 1890 A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890

Pechstein 1998 N. Pechstein, *Euripides Satyrographos: ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart – Leipzig 1998

Perry 1952 B. E. Perry, *Aesopica*, I, Urbana, IL 1952

Perry 1960 B. E. Perry, *Some Traces of Lost Medieval Story-books*, in W. D. Hand, G. O. Arlt (eds.), *Humaniora: Essays in Literature, Folklore, Bibliography Honoring Archer Taylor on his Seventieth Birthday*, Locust Valley 1960, pp. 150-160

Perry 1961 B. E. Perry, *Two Fables Recovered*, «Byzantinische Zeitschrift» 54, 1961, pp. 4-14

Pizzone 2017 A. Pizzone, *The «Historiai» of John Tzetzes: A Byzantine 'Book of Memory'?*, «Byzantine and Modern Greek Studies» 41, 2, 2017, pp. 182-207

Pontani 1973 Ph. M. Pontani (ed.), Maximi Planudis *Idyllium*, Padova 1973

Pontani 2020 F. Pontani, *Scholarship in the Byzantine Empire (529-1453)*, in F.

	Montanari (ed.), *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, Leiden – Boston 2020, pp. 373-529
Richards 2002	*The Annals of the Saljuq Turks: selections from al-Kāmil fī'l-Ta'rīkh of 'Izz al-Dīn Ibn al-Athīr*, transl. by D. S. Richards, London 2002
Rodríguez Adrados 1990	F. Rodríguez Adrados, *Documentación suplementaria de la fabula greco-latina*, «Euphrosyne» 18, 1990, pp. 213-226
Savio 2020	M. Savio, *Screditare per valorizzare: Giovanni Tzetze, le sue fonti, i committenti e la concorrenza*, Roma 2020
Scheer 1908	E. Scheer (ed.), Lycophronis *Alexandra*, II, Berolini 1908
Schefer 1881	Ch. Schefer (éd.), *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673)*, Paris 1881
Schmid, Stählin 1934	W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der Griechischen Literatur*, I 2, *Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik*, München 1934
Schorn 2004	S. Schorn, *Satyros aus Kallatis: Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel 2004
Shaw 2020	C. Shaw, *Euripides and Satyr Drama*, in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Euripides*, Leiden – Boston 2020, pp. 465-491
Shoshan 1996	B. Shoshan, *Comedy, Pornography, and Social Critique in the Romance of Aḥmad Danif*, «Journal of Arabic Literature» 27, 1996, pp. 216-226
Steffen 1977	V. Steffen, *De fabularum satyricarum generibus*, «Eos» 65, 1977, pp. 187-192
Sutton 1980	D. F. Sutton, *The Greek Satyr Play*, Meisenheim am Glan 1980
Taillardat 1967	J. Taillardat (éd.), Suétone, *ΠΕΡΙ ΒΛΑΣΦΗΜΙΩΝ, ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΙΩΝ (Extraits byzantins)*, Paris 1967
Toth 2016	I. Toth, *Fighting with Tales: 2 The Byzantine «Book of Syntipas the Philosopher»*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 380-400
Touchefeu 1986	O. Touchefeu, *Autolykos I*, in *LIMC* III, 1 (1986), pp. 55-56
Uther 2011	H.-J. Uther 2011, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*, I, Helsinki 2011
Vallebella 2000-2002	M. G. Vallebella, *Razzia di bestiame e iniziazione virile nei poemi omerici*, «Sandalion» 23-25, 2000-2002, pp. 5-38
van der Kooi 2004	J. van der Kooi, *Rhampsinit*, in *EM*, XI (2004), coll. 633-640
Vàrvaro 1994	A. Vàrvaro, *Apparizioni fantastiche: tradizioni folcloriche e letteratura nel Medioevo*, Bologna 1994
Visa-Ondarçuhu 2019	V. Visa-Ondarçuhu, *Le fragment de l'«Autolykos» sur les athlètes: retour critique sur quelques lectures*, «Revue des Études Anciennes» 121, 2019, pp. 39-70
Volk 2016	R. Volk, *From the Desert to the Holy Mountain: The Beneficial «Story of Barlaam and Ioasaph»*, in Cupane, Krönung 2016, pp. 401-426
von Grunebaum 1966²	G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago 1966²
Wardle 1993	D. Wardle, *Did Suetonius write in Greek?*, «Acta Classica» 36, 1993, pp. 91-103

Wendel 1948 C. Wendel, *Tzetzes, Johannes*, in *RE*, 2. Reihe, VII (1948), coll. 1959-2011

Wilson 1990 N. G. Wilson, *Filologi bizantini*, ed. it., Napoli 1990

Yiavis 2014 K. Yiavis, *Persian Chronicles, Greek Romances: the «Haft Paykar» and «Velthandros»*, in E. Camatsos *et al.* (eds.), *"His Words Were Nourishment and His Counsel Food": A Festschrift for David W. Holton*, Newcastle-upon-Tyne 2014, pp. 23-45

Zachariadou 2013 E. A. Zachariadou, *L'Asia Minore turca*, in A. Laiou, C. Morrisson (edd.), *Il mondo bizantino: Bisanzio e i suoi vicini (1204-1453)*, ed. it. a c. di S. Ronchey e T. Braccini, Torino 2013, pp. 378-408

Zanatta 2008 M. Zanatta (ed.), Aristotele, *I dialoghi*, Milano 2008

Ancora sul *Fortleben* di Euripide a Bisanzio. Giovanni Tzetze lettore dell'Euripide tragico (oggi) frammentario? Prima parte: i riferimenti di Tzetze ad Euripide privi di citazioni letterali

1. Ancora su Euripide a Bisanzio: qualche coordinata orientativa; *Fragestellung*, oggetto e metodo della presente ricerca[1]

Un articolo recente ha messo in discussione la convinzione andata affermandosi negli scorsi decenni sulle letture ampie e dirette dell'opera di Euripide effettuate ancora nel XII sec. dal dotto costantinopolitano Giovanni Tzetze (ca. 1110-1180),[2] insieme al suo affatto secondario corollario – invero ne è il presupposto – circa esistenza e circolazione di gran parte dei testi del tragico antico nella Bisanzio di quel tempo.[3] A questa ottimistica visione ha contribuito il libro di M. J. Luzzatto *Tzetzes lettore di Tucidide*, impegnato a rivalutare conoscenze e competenze di Tzetze esegeta di testi classici; riguardo ad Euripide, vi si argomenta – tramite la dimostrazione della sua ampia notorietà a Tzetze[4] – la presenza nella Costantinopoli comnena di un segmento del *corpus* "alfabetico" del poeta «ben più ampio di quanto finora si è supposto»,[5] cioè più ampio della silloge delle nove opere con titolo iniziante in E-K (Ἑλένη, Ἡλέκτρα, Ἡρακλεῖδαι, Ἡρακλῆς, Ἱκέτιδες, Ἰφιγένεια ἡ ἐν Αὐλίδι, Ἰφιγένεια ἡ ἐν Ταύροις, Ἴων, Κύκλωψ) escluse dalla "selezione" (*Ecuba*, *Fenicie*, *Oreste* ["triade bizantina"], *Ippolito*, *Medea*, *Andromaca*, *Alcesti*, *Reso*, *Troiane*,

[1] Come si specificherà meglio a testo, questo lavoro s'intende in prosecuzione di Carrara 2021 e sarà seguito da uno studio delle citazioni letterali di Tzetze dall'Euripide tragico oggi perduto. La ricerca origina da due relazioni tenute alle Università di Genova e Pisa nell'anno 2021; agli intervenuti in quelle sedi e agli scambi scaturiti successivamente sono debitrice di svariati miglioramenti e suggerimenti. Ringrazio, inoltre, F.-P. Bianchi, L. Bononcini, D. Mazza, F. Mori, V.-L. Navarro Martinez, A. Pizzone, E. E. Prodi e S. Schomber, per i contributi di idee e bibliografia. Ove non altrimenti indicato, le traduzioni dal greco, prive di qualsiasi pretesa e meri sussidi alla comprensione, sono mie.

[2] Su Tzetze vd. ora D'Agostini [2021], pp. 55-124 e Prodi 2022b, da cui saranno citati i contributi qui rilevanti.

[3] Vd. Carrara 2021, p. 181 n. 28, per ragguagli sull'*opinio* ottimista, fattasi piuttosto diffusa: vi aderisce ora Jouanno 2022, p. 215 n. 20: «Il pourrait aussi avoir eu accès à un manuscrit, aujourd'hui perdu, contenant des drames satyriques d'Euripide»; cautela invece in Mori 2021, pp. 182-183, 186.

[4] Lo stesso assunto di metodo per un'altra opera antica recepita da Tzetze è in D'Agostini [2021], p. 55: «Tzetzes proves to be aware of Ptolemy's *Geography*, *consequently testifying to its availability at Byzantium at that time*» [corsivo mio], anche pp. 78, 85 n. 228; vd. lì, p. 57 n. 137, per una rivista delle (scarse) evidenze della familiarità di Tzetze con la biblioteca imperiale, putativo teatro delle sue scoperte manoscritte (più ottimista su questo Jouanno 2022, p. 215 con nn. 19-20); vd. anche D'Agostini 2022, p. 406.

[5] Luzzatto 1999, p. 162, vd. lì anche p. 7.

Baccanti) ma salvate grazie ad un fortunato ritrovamento manoscritto (forse avvenuto nella Capitale di metà secolo per merito di Eustazio, futuro metropolita di Tessalonica).[6] Senza che si possano – né debbano – ridiscutere qui i capisaldi della tradizione tardoantica e medievale del teatro euripideo, la posizione promossa da Luzzatto vede trovarsi nella Costantinopoli del XII sec. (forse nella biblioteca imperiale?) non soltanto l'Euripide "selezionato" e quello "alfabetico" ma ancora molte delle opere del poeta che gli Alessandrini avevano archiviato nella loro Biblioteca (78 dei 92 drammi totali, tra tragici e satireschi):[7] ne farebbe fede proprio Tzetze quando afferma nel proprio scolio ambrosiano[8] ad Ar. *Ra.* 1328 – secondo l'esegesi datane dalla studiosa – di aver letto 52 δράματα Εὐριπίδου, Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1328 (pp. 1076, 44-1077, 49 Koster) = Eur. T 217, 1-3 K.:

> … ἀναλεξάσθω βίβλον ἐμήν, ἐν ᾗ παντοίων σοφῶν πραγματείας ὑπέβαλον λογισμοῖς, Εὐριπίδου μὲν δράματα πεντήκοντα δύο, καὶ ἑτέρων παντοίας τέχνης σοφῶν βίβλους ἑκατὸν ἐννεακαίδεκα.
>
> … legga il mio libro, in cui ho sottoposto a critiche (*logismoi*) le opere di ogni genere di dotti (*sophoi*): cinquantadue drammi di Euripide oltre a cento e diciannove libri degli altri dotti rappresentanti di tutti i settori del sapere.[9]

Nella visione ottimistica, questi 52 δράματα dovrebbero disporsi sull'intero arco della produzione euripidea,[10] trovandosi negli scritti di Tzetze tracce di lettura diretta – o tale generalmente ritenuta – di due *satyroi* nell'ordine alfabetico lontani quali Ἀυτόλυκος (Eur. frr. 282-284 K.) e Συλεύς (Eur. frr. 686a-694 K.)[11] e forse addirittura di due tragedie ancor più distanti come Ἀλκμέων e Φρίξος (la prima nell'opinione di Luzzatto,[12] la seconda "vecchia conoscenza" negli studi sulla sopravvivenza del teatro antico a Bisanzio; sulla questione aperta da questi due titoli, complessa già solo per il fatto che ciascuno di loro può designare due diversi drammi euripidei – Ἀλκμέων ὁ διὰ Ψωφῖδος e Ἀλκμέων ὁ διὰ Κορίνθου; Φρίξος α΄ e Φρίξος β΄ – si tornerà nella futura seconda parte di questo studio, vd. *infra*).

L'articolo menzionato in apertura ha sollevato dubbi su ambedue gli ordini di prove addotti a favore della tesi della vasta sopravvivenza di Euripide a Bisanzio,

[6] Così nella ricostruzione di Zuntz 1955, pp. 147-151, la quale però resta «mera ipotesi, sia pure suggestiva e accolta da tutta la critica» (Distilo 2012, p. XLII n. 113); da ultimo Mori 2021, p. 184 invita a «guardarsi da asserzioni troppo generiche» sulla notorietà dei drammi "alfabetici" al Tessalonicense.

[7] Per queste cifre e ulteriori dettagli sulla suddivisione interna del *corpus Euripideum* tra tragedie e drammi satireschi, sulle opere dubbie e spurie così come sui titoli dei δράματα οὐ σῳζόμενα, vd. Kannicht 1996; Pechstein 1998, pp. 19-27; Meccariello 2021.

[8] Sul codice latore, Ambrosianus C 222 Inf., fondamentali Mazzucchi 2003; Mazzucchi 2004.

[9] Traduzione di Luzzatto 1999, p. 161; riaffronta la continuazione dello scolio (ὧν πασῶν λογισμοὺς βίβλος κτλ.) ora Bértola 2022, pp. 343-344, 348.

[10] Evidenzia la vasta portata di questa inferenza Sutton 1988, p. 90.

[11] Vd. l'argomentazione di Masciadri 1987, impostasi come risolutiva: vd. la rassegna bibliografica in Carrara 2021, p. 182 n. 30 e la disamina critica lì condotta (pp. 196-210).

[12] Luzzatto 1999, pp. 100-101.

cioè sia sulla reale portata delle asserzioni di Tzetze circa i propri *studia Euripidea* (le quali asserzioni, se lette nel loro contesto più ampio e con i giusti nessi grammaticali e sintattici, non reggono tali imponenti conclusioni); sia sulla sua conoscenza di prima mano dei drammi satireschi *Sileo* ed *Autolico*, le notizie in merito ai quali presenti nei *Prolegomena de Comoedia* e nelle *Chiliadi* potrebbero dopotutto (cioè: nonostante il grado di dettaglio) provenire da canali di tradizione indiretta.[13]

Senza ripetere oltre quanto argomentato in quella sede, si intende dare seguito alla ricerca lì svolta sui drammi satireschi con lo studio pure lì annunciato[14] – ed ampliatosi in corso d'opera ad un "dittico" – sui riferimenti non citazionali (anonimi e nominali: la presente I Parte) e sui prelievi letterali veri e propri (II Parte, in elaborazione) di Tzetze (d)alle tragedie oggi perdute di Euripide. L'intento è stabilire se tali rimandi – che siano soltanto al nome del poeta e/o a titolo, tema, trama di un suo dramma o che coinvolgano anche la citazione di *ipsissima verba* – risultino da fruizione di prima mano (analoga a quella operata da Tzetze sulle tragedie euripidee "selezionate" e forse alcune "alfabetiche")[15] o dalla consultazione di intermediari. Il metodo adottato sarà il "test di provenienza" raccomandato da M. Wright come «potentially the most profitable approach» per distinguere accessi diretti all'*Urtext* da riprese tralaticie – pur nella consapevolezza, già ben espressa da questo studioso, di un ineliminabile residuo di opinabilità nelle conclusioni raggiunte,[16] dipendendo studi di questo genere più di altri «on how optimistic or sceptical we are prepared to be» sia riguardo alle possibilità storico-culturali (nonché, in concreto, fattuali-materiali) di lettura diretta sia alla plausibilità delle mediazioni postulate.[17] Nel caso specifico di Tzetze ed Euripide, il "test di provenienza" può riformularsi nei termini di uno "*stress test*" che verifichi in ogni caso se la base documentaria costituita dal rinvio del dotto bizantino al tragico antico abbia fondamenta abbastanza solide e profonde da (sop-)portare la tesi che il primo fu – poté essere – vorace lettore del secondo; oppure se non regga l'onere della prova. Un'indagine induttiva, che parta non "dall'alto" delle dichiarazioni di Tzetze lettore euripideo ma "dal basso" della sua pratica testuale, appare l'unica via per evitare che il dibattito si avviti su sé stesso tra i difensori della fondatezza e vastità della *scholarship* euripidea (ma anche globale) di Tzetze e gli scettici in materia. Un'indagine comprensiva su Tzetze testimone dell'Euripide tragico perduto manca: se il suo più celebre contemporaneo Eustazio fa capolino in questo

[13] Carrara 2021. Dubitano della "lettura letterale" della frase sui 52 drammi ora Cavarzeran 2022, p. 331 n. 32 e Prodi 2022a, p. XXVI n. 92, le cui concise e condivisibili osservazioni si riprenderanno in conclusione, § 4.

[14] Carrara 2021, p. 198 con n. 94.

[15] Anche il rapporto tra Tzetze e le nove opere "alfabetiche" – se note ad Eustazio anche al Nostro teoricamente attingibili (che però ancora non significa: effettivamente lette) – resta da studiare; uno spunto in Carrara 2021, p. 189 in relazione all'*Elena*, con bibliografia e cfr. sullo stesso tema *infra*, n. 98.

[16] Wright 2020, p. 93; vd. sul tema anche Wright 2016.

[17] Wright 2020, p. 93.

ruolo almeno in alcune poche righe introduttive alle più recenti edizioni dei frammenti euripidei,[18] il nome di Tzetze spicca per la sua assenza.

2. Tzetze e l'Euripide tragico (oggi) frammentario: introduzione del materiale

Per poter partitamente procedere, nelle due sezioni di questo dittico, ad una disamina con aspirazione esaustiva e realizzazione finale almeno rappresentativa dei riferimenti di Tzetze ai drammi non satireschi, *i.e.* tragici di Euripide oggi perduti,[19] se ne è operata in primo luogo una campionatura autonoma per rubriche create a partire dall'*Index Fontium* di R. Kannicht, *s.v.* Tzetzes, Ioannes (con l'integrazione di alcuni – pochi – *loci* da Kannicht non repertoriati nell'*Index* ma soltanto segnalati come *similia* a margine di altri *testimonia* o omessi del tutto).[20] La discriminante tipologica essenziale, che decreta l'inclusione del singolo riferimento di Tzetze ad Euripide già in questa I Parte o il suo rinvio alla II Parte, è la presenza in esso di una citazione letterale di termini o versi del poeta.

La I Parte, qui presentata, raduna e studia i brani tzetziani riguardanti temi, personaggi, contenuti e/o dettagli scenici, narrativi etc. di tragedie euripidee perdute che siano privi di citazioni letterali, i quali a loro volta:

1. o non espongono il nome di Euripide come ideatore di quanto riferito né, come si vedrà, alcuna consapevolezza dell'esistenza, neppure passata, di un suo δρᾶμα relativo: si tratta di testimoni, per così dire, inconsapevoli, oltre che anonimi;
2. oppure palesano il nome di Euripide, con la formula Εὐριπίδης λέγει o altre simili, quale *auctoritas* di quanto riferito.

Un caso in bilico è il *report* tzetziano sulla punizione mortale inflitta a Stenebea da Bellerofonte (Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1051 = Eur. *Stheneboea*, test. ii[b] K.): esso è sì privo di *nota auctoris* ma è comunque spia di una "emersione" del dramma euripideo in età bizantina – seppur, come parrà doversi concludere, sulla scia di altre tutte parziali ed indirette; inoltre, il titolo euripideo Σθενέβοια è noto a Tzetze come tale (Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1043). Il *report* sulla morte di Stenebea sarà da analiz-

[18] Così Jouan, van Looy 1998, p. XLIX; Collard, Cropp 2008a, p. XV; anche le rassegne di Funke 1965-1966, p. 276 e van Looy 1964, pp. 36-37. Su Eustazio teste euripideo vd. ora però la tesi dottorale di Mori [2020-2021].

[19] Si mantiene qui la consueta suddivisione di genere tra tragedie e drammi satireschi, non importando ai fini presenti l'eventuale ridefinizione di un *tertium quid* nella forma del "dramma di quarto posto" (cfr. *Alcesti*).

[20] Kannicht 2004, p. 1087. Quasi del tutto non rilevanti e dunque tralasciati sono i *loci* tzetziani relativi ad Euripide poeta e persona(lità) – *i.e.* non a drammi singoli –, "Eur. T." in Kannicht. Nel prospetto sottostante, i titoli dei *deperdita* euripidei sono elencati secondo le lettere iniziali della trascrizione in alfabeto latino.

zarsi insieme al doppio resoconto tzetziano sul destino di Piritoo con Teseo, per parte sua fornito di indicazione d'autore Εὐριπίδης (benché forse pseudo-epigrafa; ciò è qui, tuttavia, di importanza secondaria nella misura in cui l'erudizione bizantina non eccepiva la paternità euripidea del *Piritoo*, vd. *infra*, § 3c per la discussione).

La II Parte dello studio, attualmente in elaborazione, tratterà le citazioni tzetziane – più o meno estese e fedeli – di *ipsissima verba* di Euripide, a propria volta distinte in due gruppi:

1. citazioni – di solito (ma non sempre) accompagnate dal nome dell'autore, talora anche dal titolo del dramma – interessanti il Nostro in ragione del contenuto, quasi sempre definibile, almeno latamente, come "sapienziale" (gnomico-proverbiale, cosmogonico-scientifico, religioso-filosofico etc.), più di rado per altri aspetti quali *Realien*, metro, stile etc.
2. citazioni dall'Euripide perduto nei commenti alla triade bizantina di Aristofane (*Pluto*, *Nuvole e Rane*) originate da diagnosi di paratragedia nel passo comico di partenza e miranti ad elucidarla ulteriormente (tramite allargamento del *citatum*, confronto con passi paralleli etc.); saranno ricompresi in questo gruppo anche i riferimenti euripidei non formati da una citazione letterale, ma dalla mera etichetta di provenienza al *locus* echeggiato da Aristofane (ad es. la dicitura Ἀντιγόνης Εὐριπίδου costituente tutto e solo lo scolio ambrosiano di Tzetze ad Ar. *Ra.* 1391 [p. 1092, 6-7 Koster], verso corrispondente ad Eur. fr. 170, 1 K.).

Anticipando *per capita* le conclusioni che le due tabulazioni permettono, la maggior parte dei passi di Tzetze pertinenti le sue – presunte – letture di *deperdita* euripidei proviene dagli scritti esegetici in prosa, su tutti il *Commento all'Alessandra di Licofrone* e gli *scholia* ad Aristofane; più ridotto è il contributo delle opere in versi (sia dodecasillabi sia politici), fornito quasi soltanto dalle *Chiliadi*. Tra le citazioni *verbatim* da studiarsi nella II Parte, la maggioranza – non sorprendentemente – è in trimetri giambici: cinque soltanto constano di branetti lirici (Eur. fr. 74 K., fr. 588 K. e il "terzetto" dall'*Ipsipile*, frr. 765, 765a, 765b K.).

Per rispondere alla *Fragestellung* soggiacente ad ambedue le sezioni della ricerca – e cioè: Tzetze potenziale ed anche reale lettore dell'intero (o quasi) Euripide tragico oggi perduto? –, grande rilievo assumeranno quelle nozioni su trame, scene, personaggi etc. (nonché, *a fortiori*, le citazioni testuali vere e proprie) riconducibili e/o ricondotte a *deperdita* euripidei le quali risultino attestate soltanto in suoi scritti. In linea di principio, infatti, alla luce dello "*stress test*" qui adottato come metodo (vd. *supra*), la tesi di Tzetze "lettore di Euripide" può essere avanzata con maggiore legittimità e plausibilità nei casi (pochi, invero, per ambo le macro-categorie qui create) in cui egli è vettore solitario di dettagli e/o *loci* dall'*opus* frammentario del poeta, e dunque non immediatamente inseribile nell'alveo di una tradizione indiretta più o meno ricca.[21] In tali casi, l'autonomo utilizzo del testo del tragico da

[21] Identico assunto per Eustazio in Mori 2021, p. 183: «solo là dove Eustazio si trova a essere

parte del Nostro può anzi, per certi versi, considerarsi addirittura l'ipotesi più economica, poiché esime dal dover postulare passaggi di tradizione indiretta evanescenti (o almeno tali per noi).

La sezione seguente e centrale di questa I Parte (§ 3) sottopone a commento analitico le testimonianze non citazionali sia anonime sia nominali presenti nell'opera di Tzetze sull'Euripide tragico perduto, al fine di vagliarne la natura di – che nella prospettiva di questa indagine significa: la provenienza da – letture dirette o tralatizie. In corso d'opera si avrà modo di offrire osservazioni, talvolta in appositi *excursus*, anche su svariati altri testi e aspetti, così ad es. su snodi ricostruttivi dei drammi euripidei perduti di volta in volta considerati, sul testo di Aristofane fondamentale mediatore di *Euripidea* a Tzetze o su opere ed autori della vasta "terra di mezzo" tra l'antico tragico ed il dotto bizantino proposti, talora per la prima volta, come fonti euripidee del Nostro.[22] La conclusione (§ 4), giocoforza provvisoria in attesa del completamento della II Parte ma, si crede, sufficientemente fondata, tratteggerà un ritratto di Tzetze non-lettore dell'Euripide oggi – ma già allora – frammentario.

3. Prospetto dei brani tzetziani *testimonia Euripidea* privi di citazioni: [1] anonimi, [2] nominali

[1] anonimi

nr.	*Testimonium Euripidis* (ed. K.)	Titolo del dramma	Passo di Tzetze	Edizione	Contrassegno d'autore
1.	*Auge* test. iii (parto di Auge nel tempio)	*Auge*	*schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1080	p. 1020, 1-4 Koster	/
2.	*Phoinix* test. iiid (accecamento punitivo di Fenice)	*Fenice*	*ad Lyc.* 421	2, 155, 4-7 Scheer	(ταῦτα τὰ μυθικά, r. 9)
3.	deest in K.	*Fenice*	*Diff. Poet.* 67	*Carmina Tzetzae* XXIa, p. 87 Koster	/
4.	*Polyidus* test. ivb (μῦθος intero)	*Poliido*	*ad Lyc.* 811	2, 255, 25b-256, 20 Scheer	/
5.	*Stheneboea* test. iib[2] (epilogo del μῦθος: uccisione di Stenebea)	*Stenebea*	*schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1051	p. 1009, 1-14 Koster	/

unico testimone di un passo, si può ragionevolmente ammettere l'eventualità che leggesse l'opera da cui esso proviene».

[22] In questo lavoro si userà l'ambiguo ma in questo genere di studi inevitabile termine "fonte" nel senso di "opera da cui il posteriore Tzetze desume la propria nozione euripidea", secondo l'accezione (b) di "fonte" nel prospetto di Tosi 1988, p. 116 n. 4: «lessico da cui il posteriore lessicografo desume una glossa».

[2] nominali

6.	*Aeolus* test. iva (piano di Macareo)[23]	*Eolo*	*schol.* Ar. *Nu.* 1371a	p. 676, 1-9 Holwerda	Αἴολος δρᾶμα ἐστιν Εὐριπίδου, ἐν ᾧ … Εὐριπίδης δὲ οὕτω διασκευάζει κτλ.
7.	deest in K.	*Bellerofonte*, *Stenebea*	*schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1043	pp. 1005, 15-1006, 3 Koster	δράματα Εὐριπίδου
8.	*Pirithous*, *argumentum TrGF* 43 F 1, Critias	*Piritoo* (di Crizia)	*schol. H.* 4, 911 *schol.* Ar. *Ra.* 142a	p. 549 Leone[2] p. 743, 2-7 Koster	κατ' Εὐριπίδην ὡς Εὐριπίδης διδάσκει τοῖς δράμασιν (ἑαυτοῦ)
9.	*Telephus* test. iiia (b) (Telefo straccione)[24]	*Telefo*	*schol.* Ar. *Nu.* 920a	p. 591, 2-5 Holwerda	οἷον … Εὐριπίδης συσκευάζει τὸν Τήλεφον κτλ.
10.	*Telephus,* cfr. test. ia (il *Telefo* "cervello")	*Telefo*	*H.* 9 [299], 971-973	p. 379 Leone[2]	ὅτι δρᾶμα πεποίηκε Τήλεφον Εὐριπίδης
11.	*Theseus* test. ii (Minotauro uccisore dei reclusi nel Labirinto)	*Teseo*	*H.* 11 [379], 546-548	p. 442 Leone[2]	ἀρέσκει καὶ Εὐριπίδῃ δε αὐτῷ ἐν δράματι Θησεῖ
12.	fr. 1093 (nozze di Peleo e Teti)	*inc. fab.*	*ad Lyc.* 175 *ad Lyc.* 178	2, 85, 2-6 Scheer 2, 89, 15-17 Scheer	κατὰ δὲ Εὐριπίδην ὁ δὲ Εὐριπίδης … φησὶ κτλ.
13.	fr. 1093a (vaticini di Eleno su Troia)	*inc. fab.*	*H.* 6 [57], 506b-508	p. 222 Leone[2]	ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει κτλ.

Le conoscenze euripidee dispiegate da Tzetze in questi brani si lasciano ricondurre – quali con maggiore quali con minore evidenza ed immediatezza ma infine tutte (almeno per via di ipotesi, si crede, consonanti con l'orizzonte di letture comprovato del Nostro e bizantino in generale) – a fonti di informazione indiretta. Le pagine seguenti si propongono di dimostrare con la necessaria qualità e quantità di argomenti e dettagli questa affermazione.

3a. *Auge*, *Fenice* e *Poliido* e la *Biblioteca* di Apollodoro

A monte della nota costituente il passo nr. 1 Αὔγη, ἡ Ἀλέου θυγάτηρ, ἱέρεια δὲ Ἀθηνᾶς, ἐν τῷ ἱερῷ γεννᾷ Τήλεφον (Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1080 [p. 1020, 1-4 Koster], cfr. Eur. *Auge* test. iii K.) sta l'innovazione presentata da Euripide nella trage-

[23] Cfr. anche Eur. *Aeolus* test. ivb[2] K. = Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1081 (p. 1020, 5-7 Koster) Κανάκην, τὴν Αἰόλου, Μακαρεῖ τῷ αὐτῆς ἀδελφῷ.
[24] Cfr. anche Tz. *ad Lyc.* 14 (2, 14, 2-12 Scheer) = Eur. test. 151 b K., su cui vd. *infra*, § 3b.

dia *Auge* (Eur. frr. K. 264a-281 K.) per cui nei pressi del tempio di Atena a Tegea d'Arcadia avveniva non solo la violenza di Eracle sulla protagonista del dramma di cui sarà frutto Telefo[25] (come già in altre versioni della saga) ma, ancor più scandalosamente per l'impurità derivatane, la nascita stessa del bimbo[26] (cfr. Eur. fr. 266 K. e – forse sua diretta allusione?[27] – Ar. *Ra.* 1080 καὶ τικτούσας ἐν τοῖς ἱεροῖς, il passo comico cui è chiosa la nota di Tzetze in esame). Ambientazione templare alla nascita dà, però, anche il brano su Auge nella *Biblioteca* di Apollodoro (2, 146 Wagner [p. 152 Papathomopoulos] ἡ δὲ τεκοῦσα κρύφα τὸ βρέφος κατέθετο ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς … Ἀλεὸς εἰσελθὼν εἰς τὸ τέμενος καὶ ἐρευνήσας τὰς τῆς θυγατρὸς ὠδῖνας εὗρε), da tempo ritenuto eco, seppur lontano e mediato, del dramma di Euripide.[28] Dal manuale apollodoreo Tzetze avrebbe potuto ben trarre la propria nota su Auge al v. 1080 delle *Rane*,[29] dato che di quello egli fu sempre assiduo lettore e sfruttatore,[30] dal giovanile *Commento all'Alessandra di Licofrone*[31] fino agli scritti tardi (nonché, almeno secondo un'ipotesi dello storico editore della *Biblioteca*, R. Wagner, confutata soltanto molto di recente, suo epitomatore nella cd. *Epitome Vaticana*).[32] Peraltro, in formula simile alla tzetziana aveva condensato il tratto caratteristico del dramma euripideo già secoli prima Clemente Alessandrino introducendo (e così conservando) il fr. 266 K., αὐτῇ τετοκυίᾳ ἐν τῷ ἱερῷ (Clem. Al. *Strom.* 7, 4, 23, 4 [3, 16, 27-28 Stählin]): si tratta di dicitura linguisticamente ovvia,[33] non sorta necessariamente da lettura diretta.

L'aderenza *in mytographicis* del *Commento all'Alessandra di Licofrone* alla *Biblio-*

[25] Sulle circostanze dell'unione clandestina nell'*Auge* vd. la *hypothesis* papiracea (Eur. *Auge* test. iia, 7-11 K.), in cui si trovano menzionati (ma previe varie integrazioni su cui vd. il commento di Meccariello 2014, pp. 161-162) fatti piuttosto disparati quali una festa notturna, uno "scivolamento", il lavaggio di una veste ed una fonte, senza che siano chiari i rapporti reciproci (cfr. Schmid 1940, p. 594 n. 3).

[26] Per i vari esordi del mito di Telefo, altrove nato sul monte Partenio (Eur. fr. 696, 5-7 K., dal *Telefo*; Alcid. *Od.* 16, 80 Avezzù: forse dagli *Aleadi* di Sofocle, cfr. Avezzù 1982, p. 82), vd. Jouan 1966, pp. 247-248; Webster 1967, p. 239 (il parto nel tempio appartiene probabilmente alla *Vorgeschichte*); Gantz 1993, pp. 428-431; Preiser 2000, pp. 41, 50, 60-61 (per gli *Aleadi*), 61-62 con n. 60 sul «besonderen Umstand» del parto in Euripide; Jouan, van Looy 1998, pp. 309-310 con n. 8 sull'*Auge*; Collard, Cropp 2008a, pp. 259-260; Lupi 2020, pp. 40-41.

[27] Così Webster 1967, p. 239.

[28] Vd. Welcker 1839, p. 763; Huys 1997, p. 318; Preiser 2000, p. 62 n. 60; Collard, Cropp 2008b, p. 260.

[29] Cfr. anche Apollod. 3, 103 Wagner (p. 152 Papathomopoulos) Αὔγη … κατέκρυψε τὸ βρέφος ἐν τῷ τεμένει τῆς Ἀθηνᾶς, ἧς εἶχε τὴν ἱερωσύνην ~ Tz. *ad Lyc.* 206 (2, 96, 35-36 Scheer) ἥτις Αὔγη ἐν τῷ τεμένει τὸ βρέφος τῆς Ἀθηνᾶς ἔθετο.

[30] Cfr. ora Coward 2022, p. 362 con n. 20; Michels 2020, in partic. pp. 119, 126 ove ulteriori dettagli e bibliografia; già *e.g.* Giangiulio 1993, p. 241 n. 13; Curnis 2003, pp. 16-17.

[31] Per la data (ca. 1138-1143) vd. gli studi elencati in Carrara 2021, p. 178 n. 21; sull'opera in generale, i suoi codici e la necessità di una nuova edizione vd. ora Coward 2022.

[32] Wagner 1926², pp. XXVI-XXIX, seguito ancora *e.g.* da Giangiulio 1993, p. 241 n. 14; Curnis 2003, pp. 17-18; *contra* ora Michels 2020 e poi Prodi 2022a, p. XX n. 64; Coward 2022, pp. 362-363.

[33] Cfr. Wilamowitz 1875, p. 187: «Auga in templo parturiens».

teca di Apollodoro è illustrata in concreto dal brano nr. 4 (Tz. *ad Lyc.* 811; 2, 255, 25b-256, 20 Scheer), che consta di una fedele riscrittura del μῦθος riguardante il vate corinzio Poliido e il fanciullo Glauco figlio di Minosse come diffusamente narrato in Apollod. 3, 17-20 Wagner (p. 129 Papathomopoulos). Checché si pensi del grado di vicinanza tra il resoconto di questo mitografo e la tragedia di Euripide *Poliido* (frr. 634-646a K.),[34] Tzetze poteva di questa ignorare persino l'esistenza mentre trascriveva le righe apollodoree in oggetto, a lui utili per commentare la fugace comparsa di Glauco – con il nome Γλαύκωνος – nel suo testo di partenza, il v. 811 del poema licofroneo.[35]

La stessa combinazione di testi ed autori – Licofrone *plus* Apollodoro – è sufficiente a sorreggere anche il *report* sul giovane Fenice (più noto in età matura come pedagogo di Achille) nel brano nr. 2 (Tz. *ad Lyc.* 421; 2, 155, 4-7 Scheer): esso è presentato dallo stesso Tzetze come racconto mitologico (ταῦτα τὰ μυθικά), senza precisi "puntelli" autoriali.

Un tratto lì in evidenza è l'accecamento subito da Fenice per vendetta dell'irato e geloso padre Amintore, Tz. *ad Lyc.* 421 [2, 155, 6-7 Scheer] ἐτυφλώθη παρ' αὐτοῦ; assente nel racconto omerico (Hom. *Il.* 9, 447-457), questo fatto era sì momento cospicuo nel dramma euripideo *Fenice* (frr. 803a-818 K.; cfr. Ar. *Ach.* 421 = Eur. *Phoinix* test. iiia K. τὰ τοῦ τυφλοῦ Φοίνικος):[36] ma esso figura sia nel brano dell'*Alessandra* appiglio dello scolio di Tzetze (al v. 422 ὅμηρον ὅς μιν θῆκε τετρήνας λύχνους) sia in Apollod. 3, 175 Wagner (p. 168 Papathomopoulos, ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἐτυφλώθη). Ad Apollodoro risalì Tzetze anche per il secondo dei due nomi della concubina di Amintore da lui riportati, Tz. παλλακίδι Κλυτίᾳ ἢ Φθίᾳ κατά τινας ~ Apollod. καταψευσαμένης φθορὰν Φθίας τῆς τοῦ πατρὸς παλλακῆς (il primo nome proviene dalla scoliastica omerica).[37] Il nome femminile Φθία di Apollodoro è molto più probabilmente confusione con il nome geografico della regione governata da Peleo, futuro ospite di Fenice esule,[38] che eredità euripidea (come la donna si chiamasse nel dramma, se Κλυτία ἢ Φθία, è peraltro incerto);[39] ad ogni modo, a Tzetze

[34] Cfr. Huys 1997, p. 319 e vd. Carrara 2014, pp. 67-71, 223-233 a favore della valutazione piuttosto di Hyg. *fab.* 136 come *argumentum* della perduta tragedia euripidea.

[35] Su questa menzione vd. Hurst, Kolde 2008, p. 226; Hornblower 2017, p. 316.

[36] Vd. Papamichael 1982, p. 224; Gantz 1993, p. 618 con n. 47; Jouan, van Looy 2002, pp. 315-316; Collard, Cropp 2008b, p. 406: «Euripides may have introduced the blinding to the story, then»; già Welcker 1839, p. 803; cfr. anche Jouan 1989-1990, p. 204 con n. 65 sul rapporto cronologico con il re acceccato nell'*OT* di Sofocle.

[37] Cfr. *schol.* T Hom. *Il.* 9, 449b (2, 494, 35 Erbse); sulla varianza dei due nomi vd. Welcker 1839, p. 806 (Tzetze sfoggia dottrina e «verbindet beides»); Papamichael 1982, p. 217 n. 2; Gantz 1993, p. 618; Jouan, van Looy 2002, p. 321 n. 26. Un caso opposto, di *reductio ad unum* in Tzetze di un doppio nome nella *Biblioteca* di Apollodoro (per una delle figlie di Niobe), sua certificata fonte in quel punto, presenta Curnis 2003, p. 28.

[38] Così Papamichael 1982, p. 217 n. 2; Hornblower 2017, p. 209 e infine anche Jouan, van Looy 2002, p. 321 n. 26; sui fluidi confini di Φθία vd. Hainsworth 1993, pp. 115, 121-122, con ulteriori riferimenti; Jouan, van Looy 2002, p. 314 n. 2; Lloyd 2005^2, pp. 10-11.

[39] Così Welcker 1839, p. 806; Schmid 1940, p. 394; Kannicht 2004, p. 847 pone *Phtia pellex* tra le *dramatis personae*, mentre Jouan, van Looy 2002, p. 323 impiegano, ma per convenzione, Clizia.

bastò rivolgersi per esso al manuale mitografico e non, eventualmente, all'antico copione tragico.

L'altro tratto portante del *Fenice* euripideo oltre alla cecità del protagonista, il cd. "motivo di Potifar",[40] è da Tzetze obliato pur essendo presente nel brano di Apollodoro[41] (cfr. il nesso appena citato per il nome della concubina, «avendolo Ftia falsamente accusato di violenza»), ciò forse per *pruderie* e/o in aderenza al suo *auctor* Licofrone, il quale pure lo omette.[42] Il resoconto di Tzetze su Fenice continua e termina con l'autoesilio dell'eroe presso Peleo, il suo affidamento al centauro Chirone e la conseguente guarigione degli occhi: il primo elemento è già omerico (cfr. *Il.* 9, 478-482), gli altri due sono apollodorei (Apollod. αὐτὸν πρὸς Χείρωνα κομίσας ~ Tz. ἀπαγαγὼν αὐτὸν πρὸς τὸν Χείρωνα; Apollod. ὑπ' ἐκείνου θεραπευθέντα τὰς ὄψεις ~ ἔπεισεν ὑγιῆ γενέσθαι ὑπ' αὐτοῦ).[43] La nulla pertinenza dello scolio tzetziano al *Fenice* di Euripide è stata ben colta da E. M. Papamichael, che lo inserisce tra le attestazioni del mito

> of secondary importance which accord closely either with Homer's account or with that of Apollodoros. They do not add anything new and may have been directly influenced by those accounts.[44]

Del *Fenice* Tzetze cita il titolo (pluralizzato in senso paradigmatico) e sottintende il tema (tragico-luttuoso) ai vv. 66-68 del proprio poema in dodecasillabi *De differentia poetarum*, all'incirca coevo del *Commento all'Alessandra*,[45] Tz. στίχοι περὶ διαφορᾶς ποιητῶν, *Carmina Tzetzae* XXIa, p. 87 Koster (nr. 3; il brano manca in *TrGF* 5 tra i *testimonia*):

> ὁ γὰρ τραγικὸς τῶν πάλαι πάθη λέγων,
> Ῥήσους, Ὀρέστας, Φοίνικας, Παλαμήδεις,
> τοὺς ζῶντας ἐξήλαυνεν ἀγερωχίας.
> Il tragico dicendo le sofferenze degli uomini di un tempo,

[40] Vd. Schmid 1940, p. 394; Webster 1967, pp. 84-85; Papamichael 1982, pp. 219-221; Jouan, van Looy 2002, pp. 317, 324, 327; Collard, Cropp 2008b, pp. 406-407. Sul "motivo di Potifar" in Euripide vd. Jouan 1989; Medda 2020.

[41] Per parte sua avvicinato proprio per questa consonanza al dramma perduto di Euripide, vd. Gantz 1993, p. 618; Huys 1997, p. 319; Jouan, van Looy 2002, p. 321; Collard, Cropp 2008b, p. 406 e già Nauck 1889², p. 621.

[42] Secondo Hurst, Kolde 2008, p. 161 «Lykophron ne retient pas la fausse accusation, qui jetterait une lumière trop favorable sur le héros grec»; cfr. Welcker 1839, p. 803 n. 1. Per la moralizzazione e attenuazione dei tratti più crudi del mito di Fenice nei secoli vd. Jouan, van Looy 2002, pp. 318-319 e anche la nota successiva.

[43] Nel seguito (2, 155, 9-24 Scheer) Tzetze interpreta simbolicamente la cecità di Fenice come privazione di figli (a seguito della maledizione del padre, cfr. *Il.* 9, 453-457), secondo l'equivalenza usuale tra figli e pupille degli occhi: un «commentum absurdum» per Valckenaer 1767, p. 268C (cfr. anche Jouan, van Looy 2002, p. 319), mentre per Hornblower 2017, p. 209 «Tzetzes was right to suspect symbolism of some sort»; sul simbolismo vd. anche Papamichael 1982, p. 227 n. 3.

[44] Papamichael 1983, p. 231.

[45] Per edizioni, studi e datazione del *Diff. poet.* vd. quanto indicato in Carrara 2021, p. 173 n. 8.

> i Resi, gli Oresti, i Fenici, i Palamedi,
> teneva i vivi lontano dall'arroganza.

Questa definizione della funzione equilibratrice della tragedia antica,[46] memore della lezione della catarsi aristotelica, non esclude, con la sua quadruplice esemplificazione nominale al v. 67, ma neppure implica lettura integrale delle *pièces* euripidee così evocate quanto una nozione della loro esistenza, natura e titolatura. Per le ultime due in lista, le non "selezionate" *Fenice* e *Palamede*, Tzetze poteva rifarsi a rivoli di tradizione indiretta: per il *Fenice* a quello ricco e longevo convogliante ai posteri – Tzetze compreso – i divenuti proverbiali vv. 7-9 del fr. 812 K. (un *pendant* greco del nostro "dimmi con chi vai e ti dirò chi sei") ed inaugurato già da Eschine nella *Contro Timarco* (*Or.* 1, 152 ὁ αὐτὸς [*scil.* Εὐριπίδης] ἐν τῷ Φοίνικι) e da Demostene nella replica *Sulla falsa ambasceria* (*Or.* 19, 245-246, ταῦτα μὲν γὰρ τὰ ἰαμβεῖ' ἐκ Φοίνικός ἐστιν Εὐριπίδου;[47] cfr. anche lo scolio relativo γνώμη Εὐριπίδου ἐκ Φοίνικος [2, 79, 29 Dilts]); per il *Palamede* al vettore del lirico fr. 588 K., l'*Eroico* di Filostrato (34, 7 [p. 48, 20-24 de Lannoy, p. 88 Follet] Εὐριπίδης ἐν Παλαμήδους μέλεσιν κτλ.), lacerto che il Nostro adduce in due luoghi della sua opera (entrambe le filiere di tradizione dei frammenti di *Fenice* e *Palamede* ora menzionati saranno approfondite nella II Parte di questo lavoro).

Come il ricorso al libro apollodoreo giustifica in sostanza da solo, con qualche apporto allotrio (licofroneo etc.), il grado di informazione di Tzetze sui mitemi di Auge, Poliido e Fenice, così da un unico testo – o meglio, complesso di testi – prendono le mosse le sue conoscenze nominali e fattuali dei drammi euripidei *Eolo*, *Telefo* e *Teseo*: si tratta degli scolii antichi ad Aristofane, eventualmente con puntuali apporti esterni da verificare caso per caso.

3b. *Eolo*, *Telefo* e *Teseo* e gli *scholia vetera* ad Aristofane

Della tragedia euripidea *Eolo* (Eur. frr. 13a-41 K.) – di ispirazione odissiaca nel tema delle nozze incestuose tra figli maschi e femmine del re dei venti (cfr. *Od.* 10, 5-12) ma incentrata su una soltanto delle coppie di fratelli (ed amanti, non coniugi), Macareo e Canace[48] – informano gli scolii antichi al passo delle *Nuvole* in cui Strepsiade disdegna «quel certo qual passo di Euripide, come un fratello viola la sorella

[46] Ai vv. 69-71 segue una riflessione sul ruolo del riso comico, definibile come "correttore *e contrario*" nello spirito del noto motto latino *castigat ridendo mores*.

[47] Così suppone Schmid 1940, p. 394 n. 3, cui si deve il recupero di queste menzioni tzetziane di Fenice e Palamede, omesse in *TrGF* 5. Significativo per la (non) notorietà del *Fenice* già al tempo di Eschine e Demostene è il quadro più ampio dell'argomentazione dei due oratori, così riassunto da MacDowell 2000, p. 304: «Ais.[chines] has cunningly selected his quotation from old and unfamiliar texts, avoiding the obvious one which is unfavourable to himself», *i.e.* Soph. *Ant.* 175-190 (tirata di Creonte sul buongoverno) che Demostene gli ritorce contro poco oltre (Dem. 19, 247, 5-21).

[48] Sul mito degli Eolidi e la forma, canonica, datavi da Euripide vd. Gantz 1993, p. 169; Jouan, Van Looy 1998, pp. 15-17; Collard, Cropp 2008a, pp. 12-15; Xanthaki-Karamanou 2013, pp. 62-76; Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014.

uterina» (Εὐριπίδου ῥῆσίν τιν', ὡς ἐκίνει / ἀδελφός … τὴν ὁμομητρίαν ἀδελφήν, Ar. *Nu.* 1371-1372) sentito recitare dal figlio Fidippide, *scholl.* Ar. *Nu.* 1372a, b (p. 240, 14-15 e p. 241, 1-2 Holwerda):[49]

> (1372a, *RVENM*) […] σημειοῦται δὲ τὸν Εὐριπίδου Αἰόλον ἐκεῖ γὰρ τὰς ἀδελφὰς γαμοῦσιν ἀδελφοί.
> (1372b, *VENMNp*) γέγραπται δρᾶμα Εὐριπίδῃ οὕτω λεγόμενον, Αἰόλος ἐν ᾧ παρήγαγε τὸν παῖδα Αἰόλου Μακαρέα φθείροντα Κανάχην τὴν ἀδελφήν.
>
> 1372a […] *nota bene*, l'*Eolo* di Euripide; lì, infatti, i fratelli sposano le sorelle.
> 1372b Da Euripide fu scritto un dramma chiamato così, *Eolo*; in questo rappresentava il figlio di Eolo Macareo violare la sorella Canace.

Rispetto a queste notazioni, lo scolio di Tzetze allo stesso luogo evidenzia il fatto decisivo, vero *movens* del conflitto drammatico,[50] per cui dell'incesto tra figli e figlie Eolo non è promotore, a differenza dell'omonimo del testo odissiaco (da lui puntualmente ricordato, forse a memoria date le lievi divergenze di dettato), ma resta ancora tutto da persuadere da parte del singolo diretto interessato Macareo, Tz. *schol.* Ar. *Nu.* 1371a (p. 676, 1-9 Holwerda, brano nr. 6):

> Αἰόλος δρᾶμά ἐστιν Εὐριπίδου, ἐν ᾧ φέρονται οἱ ἓξ τούτου υἱοὶ τὰς ἓξ αὐτῶν ἀδελφὰς ὡς νομίμους σχόντες συζύγους, ὡς καὶ Ὅμηρος περὶ τούτων ἐν Ὀδυσσείᾳ οὕτω πως λέγει "ἔνθ' ὅ γ' υἱᾶς θυγατράσιν πόρεν εἶναι ἀκοίτας". Εὐριπίδης δὲ οὕτω διασκευάζει τούτων γενέσθαι τὸν γάμον φησὶ τὸν Μακαρέα προφθείραντα Κανάκην τὴν ἀδελφὴν συμβουλῇ πεῖσαι τὸν πατέρα Αἰόλον συζεῦξαι αὐτόν τε καὶ τοὺς λοιποὺς ἀδελφοὺς ταῖς ἀδελφαῖς ταῖς οἰκείαις. τοῦτο οὖν, φησὶν ὁ Στρεψιάδης, τὸ δρᾶμα τὸ βδελυρὸν ἀναλεξάμενος Φειδιππίδης ἤρξατο ᾄδειν ῥῆσιν ἐκείνου, ὅπως ἔτι πρὸ γάμων λαθραίως ἦν φθείρων τὴν Κανάκην ὁ Μακαρεύς.
>
> L'*Eolo* è un dramma di Euripide in cui i sei figli di questo sono detti avere come coniugi legittime le proprie sei sorelle, come anche Omero nell'*Odissea* riguardo a questi dice così: «là egli dava i figli alle figlie da avere come consorti» [cfr. Hom. *Od.* 10, 7 ἔνθ' ὅ γε θυγατέρας πόρεν υἱάσιν εἶναι ἀκοίτις]. Euripide dispone in questo modo che avvengano le nozze di questi: dice che Macareo, avendo violato la sorella Canace, con un consiglio persuase il padre Eolo ad unire in matrimonio lui e anche gli altri fratelli con le proprie sorelle. Avendo letto questo dramma disgustoso, dice Strepsiade, Fidipidde cominciò a recitare il discorso di costui, come ancor prima delle nozze di nascosto Macareo avesse violato Canace.

Per questo *plus* di dettagli rispetto agli scolii antichi R. Kannicht ha segnalato esistere una coincidenza con un passo del secondo trattato περὶ ἐσχηματισμένων (cap. IX) nell'*Ars Rhetorica*[51] falsamente attribuita a Dionigi di Alicarnasso (in realtà

[49] Per il passo delle *Nuvole* e i suoi scolii vd. Jouan, Van Looy 1998, pp. 16 n. 2, 21-22; Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014, p. 51 (anche per le altre allusioni di Aristofane – tra cui *Ra.* 1081 καὶ μιγνυμένας τοῖσιν ἀδελφοῖς dello scandalizzato Eschilo – e di altri poeti comici alla nota tragedia).
[50] Cfr. Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014, pp. 50, 54: «basis», «climax of the action»; Xanthaki-Karamanou 2013, pp. 60, 68.
[51] Kannicht 2004, p. 160, alla sua test. v.

anonima di più avanzata età imperiale).[52] Qui la suasoria di Macareo è evocata – con indicazione di fonte (ἐν τῷ Αἰόλῳ) ma senza citazione[53] – per illustrare la seconda delle tre principali forme di *sermo figuratus*,[54] quella che dichiara a parole una cosa per ottenerne un'altra nei fatti; nello specifico, Macareo presentava come vantaggio materiale per l'οἶκος paterno il proprio tornaconto personale,[55] [D. H.] *Rh.* IX, 11 (2, 345, 12-15 Usener-Radermacher) = Eur. *Aeolus* test. v K.:

> ἐν τῷ Αἰόλῳ ὁ Μακαρεύς ἐστιν ὁμιλήσας τῇ ἀδελφῇ καὶ λανθάνων, καὶ συμβουλεύων τῷ πατρὶ τὰς ἀδελφὰς τοῖς ἀδελφοῖς συνοικίσαι, ἵνα τὸ οἰκεῖον διοικήσηται· καὶ οὕτως ἐσχημάτισται ὁ λόγος κοινῇ γνώμῃ καὶ συμβουλῇ.
>
> Nell'*Eolo* Macareo si unì alla sorella e celò il fatto; poi consigliò al padre di accasare le sorelle con i fratelli, per ottenere il proprio utile; e così il discorso è figurato attraverso una proposta e un suggerimento generali.[56]

Kannicht ha rilevato l'impiego in entrambi i luoghi, tzetziano e pseudo-dionisiano, del sostantivo συμβουλή – ambo le volte al dativo – per il consiglio dato da Macareo ad Eolo (cfr. anche il participio συμβουλεύων all'inizio del passo di Ps.-Dionigi, r. 13 U.-R.). συμβουλή funge ancor più chiaramente da termine tecnico nel finale della pagina dell'anonimo retore, in combinazione con il centrale concetto di σχῆμα ed in relazione all'altro esempio di *sermo figuratus* euripideo, quello tratto dalla *Melanippe Sophè*,[57] ὥστε καὶ τὸ αὐτῆς πρᾶγμα λέγει ἐν σχήματι συμβουλῆς, «sicché riferisce [*scil.* Melanippe] la propria vicenda in forma di suggerimento»[58] ([D.H.] *Rh.* IX, 11 [2, 346, 21-22 U.-R.]). συμβουλή è dunque sostantivo pregnante

[52] Su autore, epoca, tematica e relazione reciproca dei due scritti περὶ ἐσχ., anche in rapporto all'autorialità dell'*Ars Rhetorica* tutta, vd. Russell 2001; Heath 2003, pp. 81-93 (datazione dei capp. VIII-XI al II sec. d.C.); Kennedy 2003, pp. 299-300; Miletti 2007, p. 207; Dentice di Accadia 2010, pp. 14-24; Miletti 2013, pp. 216-217; in breve e di recente Montemurro 2019, p. 84; Race 2019, pp. 361-362.

[53] Evidenzia l'assenza della citazione anche Russell 2001, p. 165. Per questo *exemplum* nel suo contesto argomentativo immediato e tra gli altri *exempla* classici vd. Russell 2001, p. 165; Heath 2003, p. 87; Montemurro 2019, p. 85 n. 56. L'esempio seguente dalla *Melanippe Sophè* (2, 345, 16-346, 22 U.- R. = Eur. *Melanippe sapiens* test. iia K.) si avvale invece della citazione dell'esordio dell'orazione della protagonista, Eur. fr. 484, 1-2 K. e cfr. Eur. fr. 485 K. (fr. 484, 1 K. sta anche in [D.H.] *Rh.* VIII, 10 [2, 309, 11 U.-R.] = Eur. *Melanippe sapiens* test. ii[b] K. in un argomento analogo), su cui vd. *infra*, a testo.

[54] Vd. su questa tecnica Miletti 2007, pp. 207-208, con rinvii a fonti antiche e bibliografia.

[55] Cfr. Eur. fr. 22, 4-5 K. e vd. per questa testimonianza e la pertinenza ad essa di buona parte dei frammenti superstiti Jouan, Van Looy 1998, pp. 20, 25; Xanthaki-Karamanou 2013, pp. 61, 63, 68, 71-72, 76; Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014, pp. 50, 55-60; già Schmid 1940, pp. 408 n. 11, 409 n. 10, n. 13.

[56] Traduzione di Dentice di Accadia 2010, p. 109, vd. per il commento lì, p. 167.

[57] Vd. su questo ed il precedente riferimento alla *Melanippe* Dentice di Accadia 2010, pp. 145-147, 168; Xanthaki-Karamanou 2013, pp. 78-79, 81-83, 85-86; Miletti 2007, pp. 208-211 e Miletti 2013, pp. 218-222, seguito da Montemurro 2019, pp. 84-86. Su Melanippe nella trattatistica retorica antica, a partire da Aristotele vd. anche Melis 2019, pp. 31-34, 41; Montemurro 2019, pp. 76-77, 80-84.

[58] Traduzione di Dentice di Accadia 2010, p. 111. Nel primo ricorso all'*exemplum* della Mela-

nello Ps.-Dionigi, afferente alla tecnica retorica della controversia «che consisteva nel presentare una verità indicibile come se si stesse dando un consiglio in una circostanza puramente ipotetica (lat. *suasio*)».[59] Nel riassunto di Tzetze della trama dell'*Eolo*, συμβουλῇ potrebbe essere un ricordo di questa *Vorlage* retorica, forse volutamente "esposto": necessario a grammatica e sintassi della frase dichiarativa φησὶ τὸν Μακαρέα … πεῖσαι τὸν πατέρα in cui si trova inserito esso, infatti, non è (la frase funzionerebbe in maniera altrettanto piana anche senza: «dice che Macareo, avendo violato la sorella Canace, persuase il padre etc.»).

Oltre al contatto specifico su συμβουλῇ, i *reports* di Ps.-Dionigi e Tzetze sull'*Eolo* sono in generale simili nelle indicazioni su retroterra (la già avvenuta unione tra i fratelli), destinatario (il padre Eolo), tema e scopo del discorso di Macareo (D.H. τὰς ἀδελφὰς τοῖς ἀδελφοῖς συνοικίσαι ~ Tz. συζεῦξαι αὐτόν τε καὶ τοὺς λοιποὺς ἀδελφοὺς ταῖς ἀδελφαῖς ταῖς οἰκείαις). Se ciò può ritenersi dovuto al soggetto condiviso, riflessosi giocoforza nel lessico, un'altra traccia concreta lasciata dell'opuscolo pseudo-dionisiano nello scolio di Tzetze potrebbe individuarsi nell'uso dell'aggettivo οἰκείαις per le figlie di Eolo (cfr. *LSJ s.v.* οἰκεῖος II «of persons, *of the same household, family, or kin*»), forse suggerito dall'insistenza del (qui supposto) modello sul campo semantico di οἰκεῖος (cfr. τὸ οἰκεῖον διοικήσηται, tuttavia nell'accezione di *LSJ s.v.* οἰκεῖος III «*belonging to one's house or family, one's own*»). Inoltre, nel finale del suo scolio (Tz. *schol.* Ar. *Nu.* 1371a, p. 676, 9 Holwerda), Tzetze descrive le circostanze del rapporto dei due fratelli secondo Euripide-Fidippide con la frase ἔτι πρὸ γάμων λαθραίως ἦν φθείρων τὴν Κανάκην ὁ Μακαρεύς, «ancor prima delle nozze di nascosto Macareo aveva violato Canace»: questa espressione è accostabile alla formula pseudo-dionisiana ὁ Μακαρεύς ἐστιν ὁμιλήσας τῇ ἀδελφῇ καὶ λανθάνων sia per grammatica (perifrasi con participio + verbo εἶναι: Tz. ἦν φθείρων ~ D.H. ἐστιν ὁμιλήσας) sia per contenuto (la segretezza del rapporto: Tz. λαθραίως ~ D.H. λανθάνων).

Un testo retorico-scolastico come un trattato περὶ ἐσχηματισμένων non stupirebbe sullo scrittoio di Tzetze: si vedrà non essere l'unico prodotto del genere fonte euripidea del Nostro (vd. *infra*, § 3c). A riprova, nonostante l'aria di riassunto generale con cui si apre il suo scolio in esame (Αἰόλος δρᾶμά ἐστιν Εὐριπίδου, ἐν ᾧ κτλ., «*Eolo* è un dramma di Euripide, in cui etc.») Tzetze nulla dice degli esiti della συμβουλή di Macareo (pur parecchio movimentati: estrazione a sorte delle coppie, scoperta del parto di Canace da parte di Eolo, ira di questi, suicidio dei due fratelli-amanti): né nulla dice lo Ps.-Dionigi, a cui quanto esula dal tema retorico non interessa più.[60] Più che supporre una lettura diretta del copione euripideo da parte di

nippe, in [D.H.] *Rh.* VIII, 10, l'espressione corrispondente è ἐν παραινέσεως σχήματι (2, 309, 17-18 U.-R.), vd. Dentice di Accadia 2010, pp. 146-147; inoltre Meccariello 2014, p. 250.

[59] Dentice di Accadia 2010, p. 168.

[60] Dentice di Accadia 2010, p. 167 osserva giustamente che il fallimento nel mito (meglio: nel dramma) della richiesta di Macareo al padre (poiché le sorelle vengono sì assegnate ai fratelli, ma a sorte) «non inficia in alcun modo la validità dell'insegnamento retorico che […] se ne può trarre»; lo stesso vale per l'esempio dalla Melanippe, la cui ῥῆσις non riesce a modificare le intenzioni del padre.

Tzetze, si potrà anzi giungere a dubitare della fruizione dello stesso già per lo Ps.-Dionigi: anche nel περὶ ἐσχ. manca qualsiasi citazione letterale (e pure dell'orazione affine di Melanippe figura solo l'esordio, vd. *supra*, n. 53) e la frase dedicata alla trama condivide il verbo decisivo con la *hypothesis* papiracea alla tragedia, Eur. *Aeolus* test. ii, 27-28 K. (*P. Oxy.* 2457) ὁ νεανίσκος ἔπεισε τὸν πάτερ[α τὰς θυ]γατέρας συνοίκισαι τοῖς υ[ἱ]οῖς.[61] Del resto, gli ingredienti-base dell'*Eolo*, dramma rimasto famoso nell'antichità,[62] passarono copiosamente e presto nella tradizione indiretta in prosa, grazie alla detta *hypothesis* e/o al resoconto, forse da essa derivato, fattone nei perduti *Tyrrheniká* di Sostrato di Nisa (I sec. d.C.), escertato da Stobeo nell'*Anthologion* e ripreso anche nei *Parallela Minora* di Plutarco (= Eur. *Aeolus* test. iiia K.; *FGrHist* 23 F 3).[63]

Il brano nr. 9 del prospetto soprastante descrive lo *status* di mendico assunto dall'omonimo protagonista nel *Telefo* euripideo (Eur. frr. 696-727c K.); si tratta dello scolio tzetziano ai vv. 921-922 delle *Nuvole* di Aristofane (πρότερόν γ' ἐπτώχευες, / Τήλεφος εἶναι Μυσὸς φάσκων, «ma prima mendicavi, dicendo di essere il misio Telefo»),[64] in tutto debitore di uno degli *scholia vetera* allo stesso luogo, *schol. EMRs* Ar. *Nu.* 922b (p. 180, 15-17 Holwerda) ~ Tz. *schol.* Ar. *Nu.* 920a (p. 591, 2-6 Holwerda):

> οἷον πτωχὸν Εὐριπίδης συσκευάζει τὸν Τήλεφον στρατηγὸν ὄντα Μυσίας μετὰ πηριδίου ἐλθόντα προσαίτην εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ τῆς Ἀγαμέμνονος αὐλῆς μόλις ποτὲ πυλωρὸν γεγονότα· διὸ καὶ κωμῳδεῖται. [μετὰ – κωμῳδεῖται om. M, post διὸ καὶ lac. susp. Holwerda, δι' ὃν Tz.]
>
> Come un mendicante Euripide presenta Telefo, comandante della Misia, mentre con un panierino va in Grecia da postulante e diventa con difficoltà portinaio della reggia di Agamennone; per questo [da lui Tz., vd. *infra*, a testo] viene parodiato.

Questo scolio antico non è parte del corredo esegetico presente sui due codici principali del comico (*RV*) ma si trova in altri testimoni manoscritti (*EMRs*) ed è stato reso noto solo nell'edizione di D. Holwerda.[65] Ciò ha fatto sì che il *pendant* tzetziano, letto invece fin dall'Ottocento,[66] restasse a lungo l'unico teste della notizia;[67]

[61] Trova l'identità di verbo degna di essere rilevata anche Meccariello 2014, p. 136.
[62] Vd. le rassegne del suo *Nachleben* in Schmid 1940, p. 410; Jouan, van Looy 1998, pp. 21-24.
[63] Su questa costellazione di testi vd. Meccariello 2014, pp. 90-93 (vd. lì anche pp. 132-138 per un commento alla *hypothesis*); Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014, pp. 49-50.
[64] La *pointe* di questa polemica battuta del Discorso Forte contro il Discorso Debole non è del tutto chiara, vd. Rau 1967, p. 190; Dover 1968, p. 212; Sommerstein 1982, p. 206; Olson 2002, p. 187; Olson 2021, p. 179.
[65] Holwerda 1977, pp. III-VIII (descrizione dei codici), p. 180 (testo dello scolio); questa pubblicazione ha inverato la profezia di Handley, Rea 1957, p. 22 sull'emergere di novità «when the scholia are adequately edited». Lo scolio in questione manca in Dübner 1855, p. 120a, ove alle rr. 33-34 compare solo il più breve scolio anche di *R* ~ *schol. RVENMA* Ar. *Nub.* 922a. α (p. 180, 11-14 Holwerda) διαβάλλει τὸν Εὐριπίδην ὡς πτωχὸν εἰσενεγκόντα τὸν Τήλεφον. περὶ οὗ καὶ ‹…› κωμῳδεῖται [περὶ – κωμῳδεῖται om. A, ‹ἐν τοῖς Ἀχαρνεῦσι› post κωμῳδεῖται con. Rutherford, παρ' ἑτέροις Holwerda, vd. *infra*, n. 89].
[66] Nella trascrizione fattane dal codice di van Herwerden 1866, p. 214 (fino a γεγονότα).
[67] Così figura nelle edizioni dei frammenti del *Telefo* da Nauck 1889², p. 579 a Austin 1968, p.

ma la seriorità e dipendenza del secondo nei confronti del primo sono ora chiare,[68] e non v'è più ragione di «wonder if this [*scil.* il contenuto dello scolio, con il dettaglio su Telefo portinaio reale] could go back from the 12th century to Euripides»:[69] hanno "traghettato", come spesso, gli *scholia vetera* al comico.[70]

Risposto così alla *Fragestellung* di queste pagine e venendo ad un *excursus* sul contenuto dello scolio, la prima parte (πτωχὸν … συσκευάζει τὸν Τήλεφον κτλ.) documenta per il *Telefo* una volta di più la memorabile venuta in scena del re di Misia *in rags*,[71] sfruttata da Aristofane, oltre che in questo breve cenno delle *Nuvole*, nelle estese parodie degli *Acarnesi* per il travestimento di Diceopoli e delle *Tesmoforiazuse* per uno dei μηχανήματα euripidei in salvezza del Parente.[72] La seconda parte dello scolio, καὶ τῆς Ἀγαμέμνονος αὐλῆς μόλις ποτὲ πυλωρὸν γεγονότα, dà invece una notizia senza paralleli: che Telefo *in disguise* poté sostare al palazzo di Agamennone – dedotto *setting* del dramma[73] – in quanto assuntovi come portinaio (letteralmente: «a fatica infine divenuto portinaio», μόλις ποτὲ πυλωρὸν γεγονότα; sulla formulazione vd. *infra*), forse – si è ipotizzato – per intercessione della regina Clitemnestra[74] quale "datrice di lavoro".[75] Questa notizia è stata giudicata «one difficult clue to the early action [*scil.* of the play]»,[76] poiché già la celebre πτωχεία del Misio (da lui premeditata e preparata in verosimile autonomia)[77] è stratagemma

66; Tzetze è solitario teste anche per Rostagni 1927, p. 319 n. 1; Handley, Rea 1957, p. 31; Webster 1967, p. 45.

[68] I due testi sono giustamente sistemati uno di seguito all'altro in Kannicht 2004, p. 680 (test. iiia); Preiser 2000, p. 120 (test. 4).

[69] Così Handley, Rea 1957, p. 32, con riferimento a Webster (comunicazione orale, vd. lì il *Preface* e cfr. Webster 1967, p. 45 citato *infra*, n. 75).

[70] Sull'interazione tra i commenti di Tzetze ad Aristofane e ad altri autori ed i rispettivi *corpora* di *scholia vetera* vd. da ultimo Coward 2022, pp. 359-362.

[71] Su costume e *props* di Telefo vd. Starkie 1909, p. 249; Collard, Cropp, Lee 1995, p. 24; Preiser 2000, pp. 72, 180-183 (su test. 6); Jouan, van Looy 2002, p. 98 n. 18; minimalisti Handley, Rea 1957, p. 29: «no more than the cap and stick and perhaps a leather pouch»; negazionista Webster 1956, p. 39: «we have no evidence that tragic characters were dressed in rags»: la corrispondente accusa al poeta è dunque *fiction*.

[72] Sulle due parodie vd. Handley, Rea 1957, pp. 22-24; Rau 1967, pp. 19-42, 42-50; Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 18-19, 21; Jouan, van Looy 2002, pp. 96-97; Olson 2002, pp. LIV-LXI; Austin, Olson 2004, pp. LVI-LVIII. Per il *Telefo* in Ar. *Ra.* 855 (test. ia K.) vd. *infra*, a testo.

[73] Vd. per questa inferenza Preiser 2000, p. 72 n. 85; il *setting* argivo pare certo: vd. *e.g.* Jouan, van Looy 2002, p. 95 n. 13; Collard, Cropp 2008b, p. 187.

[74] Clitemnestra tra le *dramatis personae* è suggerita da Eur. fr. 699 K., Hyg. *fab.* 101 (sul sequestro di Oreste *monitu Clytaemnestra*) e dall'iconografia (su cui vd. Trendall, Webster 1971, pp. 103-104) e oggi generalmente accettata, seppur con divergenze di dettaglio, vd. l'ampia discussione di Séchan 1967², pp. 505-512, approvata da Handley, Rea 1957, pp. 30-31; poi *e.g.* Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 19-20; Preiser 2000, pp. 76-77, 90-91; Collard, Cropp 2008a, pp. 187-188, 190.

[75] Così Webster 1967, p. 45 (ma interrogativo: «does he become her porter?»); Handley, Rea 1957, p. 32; Mette 1963, p. 83. L'ipotesi è ricordata ancora in Heath 1987, p. 276; Dobrov 2001, p. 39; cfr. già Roberts 1938, p. 92.

[76] Handley, Rea 1957, p. 31.

[77] Lo sottolineano Jouan, van Looy 2002, p. 99 n. 21, mentre per Rostagni 1927, p. 319 il trave-

sufficiente all'avvicinamento al palazzo dell'Atride;[78] l'assunzione come portinaio ne sarebbe un inutile doppione. L'idea di Telefo-πυλωρός viene oggi ritenuta un'indipendente – e dunque inaffidabile – elaborazione scoliastica del semplice dettaglio per cui egli si era sistemato sì nei pressi della reggia argiva, ma non alla porta come guardiano bensì sulla soglia ad elemosinare – come Odisseo in incognito nel proprio palazzo (cfr. *e.g.* Hom. *Od.* 17, 413 αὖτις ἐπ' οὐδὸν ἰὼν προικὸς γεύσασθαι Ἀχαιῶν, con tanto di bisaccia per la raccolta degli avanzi, πήρη v. 411 ~ πηρίδιον di Telefo).[79]

Un tentativo di intendere lo scolio diversamente, cioè né alla lettera né come fantasia scoliastica, aveva intrapreso A. Rostagni (che ne conosceva il testo solo da Tzetze, vd. *supra*, n. 67): nel cenno al πυλωρός egli vedeva una traccia – deturpata, essendo il testo dello scolio a suo dire corrotto, vd. *infra* – di un diverbio tra Telefo, che è e resta mendico, e il portiere titolare del palazzo di Agamennone, diverbio «analogo a quello di Diceopoli con il servo di Euripide»[80] (cfr. Ar. *Ach.* 393-403, cfr. anche vv. 449, 479 pronunciati dallo stesso Euripide alla porta). Questa interpretazione rende ragione – unica fra tutte – della combinazione di avverbi μόλις ποτε dello scolio: il nesso, fisso, significa «infine a fatica» (cfr. *e.g.* Eur. *Hel.* 896-897 ὃν μόλις ποτὲ / λαβοῦσ'; Hdt. 1, 116, 2 μόγις δὲ δή κοτε ἀνενειχθείς, εἶπε; Thuc. 7, 40, 3 μόλις ποτὲ ἀντανήγοντο) ed assume valore pregnante nella lingua e nella logica dello scolio nell'ipotesi che esso descriva un episodio di ostilità tra il guardiano e l'eroe in incognito davanti al palazzo reale – il quale eroe, però, supera infine ad un certo momento (ποτε) l' ostacolo, seppur a stento (μόλις). Come termine di paragone alla scena così tratteggiata si offre l'incidente tra la vecchia portinaia del palazzo di Teoclimeno e Menelao naufrago nell'*Elena*, delineato da Euripide nei termini «einer rüden Bettlerszene» (vv. 435-482, cfr. vv. 789-790 ἐπιστὰς βαρβάροις πυλώμασιν … / ἔνθεν ὥσπερ πτωχὸς ἐξηλαυνόμην).[81] Il "motivo dello scontro alla porta"[82] era già stato proposto in passato per la seconda scena del prologo del *Telefo* (quella seguente all'esposizione monologica del protagonista) per motivi intertestuali (v'è il citato episodio analogo degli *Acarnesi*, e anche quello delle *Tesmoforiazuse,* vv. 39-70 [servo di Agatone - Euripide]) e drammaturgici (esso servirebbe per attirare l'attenzione e la presenza in scena della padrona di casa,

stimento è ordito con Clitemnestra. C'è oggi consenso sul fatto che Telefo recitasse già il prologo da mendicante e fosse dunque venuto in quella veste dalla Misia, vd. *e.g.* Handley, Rea 1957, 28; Preiser 2000, p. 72.

[78] Vd. Rau 1967, p. 21; Preiser 2000, p. 550.

[79] Così Rau 1967, p. 21 n. 7; Heath 1987, p. 276; Collard, Cropp, Lee 1995, p. 19; Preiser 2000, pp. 77 n. 105, 171 n. 239, 550 n. 1453; Kannicht 2004, p. 680. Diffidano dello scolio Jouan, van Looy 2002, p. 99 n. 22.

[80] Rostagni 1927, p. 319 n. 1, ricordato da Preiser 2000, p. 171 n. 239. Sul termine πυλωρός, talora distinto talora invece identico sia all'elevato κληδοῦχος sia all'umile θυρωρός, vd. Dover 1993, p. 53.

[81] Per l'analisi dell'incontro tra la portinaia e Menelao come *Bettlerszene* vd. Kannicht 1969, p. 130, da cui il virgolettato; vd. anche Seidensticker 1982, pp. 172-177.

[82] Su cui vd. Allan 2008, p. 199; Burian 2007, pp. 216-127; anche Olson 1998, p. 102, con ulteriori riferimenti.

Clitemnestra),[83] ma mai con l'appoggio dello scolio antico (poi tzetziano) alle *Nuvole.* Lo scolio è invece in grado di dare sostegno a questa ricostruzione nella misura in cui essa giustifica μόλις ποτε meglio delle altre letture circolanti: la mera occupazione di un *locus standi* liminale inteso in πυλωρὸν γεγονότα dall'odierna *communis opinio* (vd. *supra*, n. 79) è azione che non implica reale fatica e cimento – a meno di non incappare in resistenze, con il che si torna alla figura antagonista del portinaio; anche nel quadro della tramontata tesi di Telefo divenuto egli stesso portinaio reale (vd. *supra*, n. 75) la "grande difficoltà" (μόλις ποτε) da lui incontrata nel frangente non riesce immediatamente comprensibile e traducibile in termini scenici:[84] nell'uno e nell'altro scenario anzi per Telefo quasi non sussiste difficoltà se si assume, con le ricostruzione più recenti, che a riceverlo come mendicante (ed, eventualmente, ad assumerlo come portinaio) sia subito una patrona e complice, la δέσποινα Clitemnestra.[85]

Per tonalità, struttura e mole il supposto incontro-scontro tra Telefo e il πυλωρός di Agamennone si potrebbe porre a mezza strada tra il citato alterco della tarda *Elena*, buffonesco e ampio,[86] ed il neutro e conciso "fotogramma" delle precedenti *Coefore* di Eschilo (vv. 653-667), ove proprio il portiere della reggia argiva è concretamente coinvolto in un'azione di ricevimento (anche se forse senza divenire visibile in scena): egli accoglie con un trimetro (v. 657) non apertamente ostile ma certo non entusiasta[87] Oreste e Pilade, pure presentatisi in incognito (da viaggiatori focesi, come Telefo da mendico) e subito ricevuti dalla sopraggiunta Clitemnestra.[88] Se si è inclini a vedere nello scolio a *Nu.* 922 traccia di una scena siffatta e nel nesso μόλις ποτε una sua spia rivelatrice, i sospetti di corruzione testuale sollevati (ma non oltre specificati) da Rostagni si devono spostare dalla combinazione di avverbi, allora sana, al nesso πυλωρὸν γεγονότα. Nell'assetto attuale dello scolio,

[83] Così Hartung 1843, pp. 200-201; Starkie 1909, p. 249; Miller 1948, p. 177 con n. 12; Séchan 1967², p. 513 n. 4 (resoconto di studi precedenti); Handley, Rea 1957, p. 31 (cauti); Jouan 1966, p. 229. *Contra* Heath 1987, pp. 276 n. 16 («wholly inadequate evidence»), 277 e Preiser 2000, pp. 75-80, in partic. p. 79, con quella che è oggi la ricostruzione più seguita: la seconda scena del prologo portava a contatto Telefo e Clitemnestra direttamente (*e.g.* Olson 2002, pp. LVI-LVII: «reasonable if unprovable»; Austin, Olson 2004, p. LVII); indecisi Jouan, van Looy 2002, p. 99: gli indizi per la scena del portiere non bastano, ma l'utilità drammaturgica sarebbe innegabile.

[84] Resosi forse conto della difficoltà logica e drammaturgica di μόλις Nauck 1889², p. 579 congetturava μόνον οὐ, evitando a Telefo per poco di divenire guardiano («almost became a porter» rendono Handley, Rea 1957, p. 31).

[85] A questa circostanza facilitante per l'avvicinamento di Telefo accenna Preiser 2000, p. 77; sul patronato di Clitemnestra cfr. anche Heath 1987, pp. 276-277.

[86] Handley, Rea 1957, p. 31; Jouan 1966, p. 229 n. 5, ambedue a favore di un inserto più corto che nell'*Elena*.

[87] Vd. Groeneboom 1949, p. 215 («weinig vorkomend»); Garvie 1986, p. 226 («brisk impatience»); Criscuolo 2007, p. 166 («nervosa risposta»). Se sia lo stesso servo poi messaggero dell'uccisione di Egisto (vv. 875-891) è difficile (e ozioso) stabilire: *M* ha *paragraphos*, diverse edizioni stampano οἰκήτης con Turnebus (cfr. v. 875, ove οἰκήτης è pure integrato, vd. Criscuolo 2007, p. 172 n. 17), Murray e West danno il v. 657 a un πυλωρός.

[88] Per il raffronto in analogia e soprattutto in differenza con la scena delle *Coefore* vd. Handley, Rea 1957, p. 30; Jouan 1966, p. 229 n. 9; Preiser 2000, p. 79 n. 111.

questo è il terzo ed ultimo sintagma predicativo dell'oggetto iniziale τὸν Τήλεφον, dopo στρατηγὸν ὄντα e ἐλθόντα προσαίτην e costituito come questi da sostantivo + participio; nel quadro dell'ipotesi di Rostagni, πυλωρός andrebbe invece in qualche modo staccato da τὸν Τήλεφον (da cui però continuerebbe ad essere retto γεγονότα?) e riferito al suo oppositore: in attesa della congettura risolutiva, si è voluta intanto recuperare la proposta di Rostagni perché l'unica realmente esplicativa dell'espressione μόλις ποτε, altrimenti trascurata dagli studiosi sia a livello di traduzione sia di implicazione scenica.

Comunque stiano le cose con il testo dello scolio nel punto dibattuto e, di conseguenza, con la precisa modalità di accesso di Telefo al palazzo dell'Atride – se da portinaio, mendico e/o *protégé* di Clitemnestra –, è indubbio, per tornare alla questione di partenza, che Tzetze aveva notizia di ciò dal marginale antico. L'unico punto in cui il dettato tzetziano se ne discosta è il finale, ove il Nostro prima di καὶ κωμῳδεῖται legge δι' ὃν al posto di διὸ (δι' ὅ) dello scolio *vetus*. Questo scostamento – se non è svista di lettura meccanica – può forse spiegarsi come tentativo di rifacimento di un originale avvertito come difficoltoso anche da Holwerda (il quale sospetta lacuna, dunque διὸ καὶ ‹…› κωμῳδεῖται);[89] Tzetze invece inseriva il complemento d'agente relativo all'autore della parodia, «egli [*scil.* Euripide] viene da lui [*i.e.* Aristofane] parodiato».

Un possibile ulteriore riferimento di Tzetze a Telefo re-straccione (stavolta nella forma del rimando allusivo, non nominale) è stato supposto in un piuttosto noto *excursus* di critica letteraria del Nostro all'inizio del *Commento all'Alessandra di Licofrone*.[90] Sulla scia di una linea esegetica già aristotelica e poi didimea,[91] Tzetze disapprova Euripide per l'incongruenza tra i suoi personaggi, i loro discorsi e l'ἦθος richiesto dal loro *status* sociale e/o di genere, Tz. *ad Lyc.* 14 (2, 14, 2-12 Scheer) = Eur. T 151 b K.:

> δεῖ γὰρ τὸν ῥήτορα καὶ ποιητὴν ἀπομιμεῖσθαι τὰ ἤθη τῶν προκειμένων προσώπων καὶ μὴ ἀνηθίκευτον εἶναι καθάπερ ὁ Εὐριπίδης φιλοσοφούσας ἐπάγων βαρβάρους γυ-

[89] Holwerda 1977, p. 180 in app. cr., r. 17 con l'idea di supplire ‹ἐν τοῖς Ἀχαρνεῦσι› proposto per l'altro scolio antico al passo (vd. *supra,* n. 65) da Rutherford 1896, p. 231. Ma lacuna e conseguente integrazione nello scolio antico non sono necessarie: seppure vi avesse il valore di «anche», καὶ non deve per forza introdurre uno specifico elemento ulteriore da ritenersi perduto («perciò è parodiato anche ‹negli *Acarnesi*›») ma può riferirsi in generale alla ricca riserva di critiche ad Euripide: «anche per questo viene parodiato», *i.e.* oltre che per altri aspetti ben noti, cfr. καὶ εἰς τοῦτο δὲ κωμῳδεῖται Εὐριπίδης nello scolio antico a *Ra.* 949 (citato *infra*, n. 100); διὸ καὶ μεμπτός ἐστιν in Tz. *ad Lyc.* 14 (citato *infra*, a testo). In alternativa, e sempre senza porre corruttela, καί può formare un nesso stretto rafforzato con διὸ, cfr. *LSJ s.v.* διό con citazione di Pl. *Phdr.* 258e 4 διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις [*scil.* αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ] κέκληνται, «perciò dunque giustamente [*scil.* le piacevolezze corporee] sono chiamate servili»; la chiusa dello scolio antico significherebbe quindi: «perciò dunque è parodiato», *i.e.* perché mette in scena un re-straccione.

[90] Da Nauck 1889², p. 579; Kannicht 2004, p. 680, anche p. 119 in app. cr.

[91] Per Aristotele (*Poetica* e *Retorica*) vd. Miletti 2013, pp. 205-210; Melis 2019, pp. 28-35; Montemurro 2019, pp. 80-83; per Didimo vd. le indicazioni di Kannicht 2004, p. 119 in app. cr. a test. 151 b-c e 151 a 7.

> ναῖκας καὶ δούλους δεσπόταις τραχυτάτως ἀντιλέγοντας καὶ βασιλεῖς προσαιτοῦντας μετὰ σπυρίδων ἢ πήρας, ὅπερ οὐκ ἂν γένοιτο τίς γὰρ οὐκ αἰδεσθήσεται βασιλεὺς μετὰ τὴν τῆς βασιλείας καθαίρεσιν σπυρίδα κατέχειν καὶ ἄρτον ζητεῖν; ἢ τίς αὐτὸν καὶ οὕτως ἐκστάντα οὐκ ἂν πάλιν ἐτίμησε τὴν προτέραν ἐκείνου τύχην σκοπῶν; τοιαῦτα γοῦν πολλά φησιν Εὐριπίδης διὸ καὶ μεμπτός ἐστιν ἐν τούτοις ὡς μὴ τηρῶν ἠθῶν τὴν κατάστασιν.
>
> È necessario, infatti, che l'oratore e il poeta riproducano i caratteri dei personaggi prefissati e che non vi sia mancanza di caratterizzazione, come nel caso di Euripide che, talvolta, pone in scena donne barbare che filosofeggiano e schiavi che ribattono ai padroni in maniera assai tracotante e re che vanno mendicando con tanto di ceste e bisacce, cosa assolutamente impossibile: infatti, quale re, dopo la rovina del suo potere regio, non si vergognerà di tenere in mano un paniere e andare in cerca di pane? O chi, pur vedendolo così ridotto, non continuerebbe a onorarne la passata condizione? Euripide presenta molte cose simili, e anche per questo è degno di biasimo: perché non presta attenzione allo *status* dei caratteri.[92]

Il nome dell'eroe greco di Misia non è fatto qui esplicitamente, e anonimi restano anche tutti gli altri personaggi euripidei, femminili e servili, bersaglio di critica.[93] Tuttavia, l'evocazione di re mendicanti μετὰ σπυρίδων ἢ πήρας insiste su due oggetti legati già nella parodia di Aristofane, e poi nel ricordo di epoche successive, alla presentazione euripidea di Telefo, bisaccia e paniere (cfr. Eur. *Telephus* test. iva-g K.;[94] un πηρίδιον compare anche nello scolio alle *Nuvole* discusso *supra*). Ciò fa preferire qui Telefo come target della critica rispetto ad altri re (ed eroi) euripidei in disgrazia,[95] tra cui ad esempio il Menelao nell'*Elena*, pure proposto:[96] ma Menelao divenne famigerato più per il costume di brandelli di vela (cfr. l'autodescrizione in Eur. *Hel.* 420-424 e Ar. *Th.* 934-935 ἀνὴρ … ἱστιορράφος)[97] che per una reale scena di elemosina, evocata e temuta ma infine non propriamente agita nell'*Elena* (per la *Bettlerszene* vd. *supra*: Menelao dice di essere stato scacciato ὥσπερ πτωχὸς, Eur. *Hel.* 790). Comunque sia, la reprimenda tzetziana dell'ἠθοποιία dei βασιλεῖς euripidei non presuppone una lettura diretta del dramma "pietra dello scandalo", fosse questo il *Telefo* o l'*Elena*:[98] essa non è frutto di un'autonoma

[92] Traduzione di Melis 2019, p. 47.

[93] Le donne barbare filosofeggianti sono Ecuba ed Andromaca per Kannicht 2004, p. 119 in app. cr., mentre per Melis 2019, p. 48 n. 86 «chi scrive si riferisce probabilmente a […] Medea e Ecuba».

[94] Segnala questa consonanza Kannicht 2004, p. 119 in app. cr.; per i *props* di Telefo vd. *supra*, n. 71.

[95] Lista degli stessi in Ar. *Ach.* 414-434 (Eneo, Fenice, Filottete, Bellerofonte, Tieste e Ino), vd. Collard, Cropp, Lee 1995, p. 23; Preiser 2000, pp. 178-179, con osservazioni sull'archetipicità di Telefo.

[96] Da Mastronarde 2017, pp. 88-89, al quale l'osservazione per cui nessuno mancherebbe di onorare un re seppur in disgrazia ha ricordato il comportamento invece irrispettoso della γραῦς portinaia, per cui vd. *supra*, n. 81.

[97] Sul costume di Menelao vd. Kannicht 1969, pp. 121-122; Burian 2007, p. 213.

[98] Pondera invece questa conclusione Mastronarde 2017, p. 89; sulla notorietà delle opere "alfabetiche" di Euripide a Bisanzio e a Tzetze vd. Carrara 2021, p. 189 e *supra*, n. 15.

operazione intellettuale basata su questa lettura ma propaggine quasi estrema[99] di quel diffuso e longevo filone di critica letteraria sulla *proprietas* linguistica e caratteriale dei personaggi euripidei di cui si è detto (e che affiora ad es. anche in diversi *scholia vetera* ad Aristofane ed allo stesso Euripide).[100]

Ad originare il brano tzetziano nr. 10 del prospetto soprastante è la quarta ed ultima allusione di Aristofane al *Telefo*, dopo le estese parodie di *Acarnesi* e poi *Tesmoforiazuse* ed il breve cenno di *Nu.* 921-922: si tratta dell'altrettanto breve e puntuale *Ra.* 854-855 (Eur. *Telephus*, test. ia K. = test. 2 Preiser):

> ἵνα μὴ κεφαλαίῳ τὸν κρόταφόν σου ῥήματι
> θενὼν ὑπ' ὀργῆς ἐκχέῃ τὸν Τήλεφον
>
> di modo che lui [*scil.* Eschilo] alla tempia con un blocco di parole
> colpendoti [*scil.* Euripide] con ira non ti faccia versare fuori il *Telefo*.

In questo verso delle *Rane* pronunciato da Dioniso il titolo del dramma euripideo è ardita sostituzione metonimica – sulla linea "opera per autore", oppure "prodotto per produttore" – del complemento oggetto ἐγκέφαλον:[101] solo il cervello può propriamente fuoriuscire dalla tempia colpita del poeta, cfr. già lo scolio antico *ad loc.*, *schol. RVEBarbΘ* Ar. *Ra.* 855 (p. 113 Chantry) ὡσανεὶ ἔφη "τὸν ἐγκέφαλον". ἰδιώτατα δὲ τὸν Τήλεφον κωμῳδεῖ, «come se dicesse "il cervello"; parodia il *Telefo* in maniera particolarissima». Questo slittamento metonimico è preparato nel verso precedente dall'uso figurato di un altro termine afferente al campo semantico della parola e della letteratura, κεφαλαίῳ … ῥήματι: la «parola capitale», palese riferimento parodico all'immensa mole dei lessemi eschilei tematizzata in *Ra.* 824, 837, 924-926, sta per l'oggetto contundente vero e proprio, una pietra.[102] La metonimia Τήλεφος - ἐγκέφαλος delle *Rane* può essere letta alla luce dell'associazione metaletteraria tra il (testo del) *Telefo* ed oggetti del mondo reale operante nella parodia di questa tragedia fatta negli *Acarnesi* secondo C. W. Macleod; a parere dello studioso, gli oggetti quotidiani portati in scena e/o menzionati negli *Acarnesi* a proposito del *Telefo* funzionano come figure della qualità poetica e materiale-testuale del dramma: se gli «stracci di Telefo» (v. 432 Τηλέφου ῥακώματα) prestati da Euripide

[99] Così giudica Melis 2019, p. 48; la vicinanza tra le critiche mosse da Tzetze alla poesia di Euripide e quelle degli scolii antichi rileva anche Cavarzeran 2022, p. 331.

[100] Cfr. *e.g. schol. RVMEΘBarb(Ald)* Ar. *Ra.* 949 (p. 120 Chantry) καὶ εἰς τοῦτο δὲ κωμῳδεῖται Εὐριπίδης, ὅτι ‹ἀ›διαφόρως τοῖς προσώποις ἀνοικείους λόγους περιτίθησιν, con l'opportuno commento di Melis 2019, p. 42 sulla «distorsione esegetica» della critica antica rispetto alla portata orginale dei versi in questione delle *Rane*, rivedicanti solo la "democraticità" del teatro di Euripide; *schol. NAB* Eur. *Hipp.* 953 Cavarzeran τοιοῦτος δέ ἐστιν ἀεὶ, τὰ ἡρωϊκὰ πρόσωπα εἰσάγων φιλοσοφοῦντα. Altri scolii ad Euripide, che «segnalano le eventuali discrasie tra personaggio e discorso» discutono e/o trascrivono Miletti 2007, pp. 204-205; Montemurro 2019, p. 83 n. 53. In generale, sull'appropriatezza di carattere, osservabile anche attraverso i discorsi, quale tema della scoliastica già omerica e poi drammatica vd. Nünlist 2009, pp. 246-254.

[101] Sommerstein 1996, p. 231 pondera la somiglianza fonetica finale tra Τήλεφος ed ἐγκέφαλος come fattore facilitante e/o ispirante la sostituzione.

[102] Per l'associazione tra κεφάλαιος e l'atteso termine λίθος vd. Taillardat 1962, pp. 282-283 (§ 502); Dover 1993, p. 299; Sommerstein 1996, p. 854.

a Diceopoli sono tanto i vestiti del personaggio quanto temi e versi – appunto di infima qualità, da pezzenti – della tragedia a lui dedicata, le «fasce» richieste da Diceopoli al verso precedente (v. 431 τούτου δός … μοι τὰ σπάργανα) significano il supporto materiale del primo copione della tragedia, l'originale gelosamente custodito a casa del poeta in un involucro come un figlioletto nella culla.[103] Il passo delle tarde *Rane* estremizzerebbe tale processo associativo: *Telefo* non è più soltanto il "figlio spirituale" (*brain-child*) di Euripide come negli *Acarnesi*, ma diviene *tout court* il contenuto della sua testa.[104] Con ciò il *Telefo*, a oltre trent'anni dalla prima rappresentazione, è ancora scelto come il dramma di Euripide che meglio simboleggia l'essenza intellettualistica della sua poesia.[105]

Tornando a Tzetze, nel suo primo scolio ad Ar. *Ran.* 855a (p. 942, 9-10 Koster) egli rileva l'uso del linguaggio figurato soltanto brevemente, τὸν Τήλεφον] ἐγκέφαλον παρ' ὑπόνοιαν, «Telefo: "cervello", contro l'attesa»; nella seconda recensione, l'ambrosiana, vi si diffonde invece più a lungo, con un preciso rinvio al dramma *Telefo* (pur senza nominarne l'autore Euripide),[106] Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 854 (p. 942, 3-8 Koster):

> τῷ μὲν φαινομένῳ φησίν ἐκχέῃ καὶ διαταράξῃ καὶ καταρρήξῃ τὸ δρᾶμα τὸν Τήλεφον, τῷ [*v.l.* τὸ] δ' ἐν σχήματι ἵνα μή σου τὸν ἐγκέφαλον ἐκχέῃ.
>
> parla in maniera apparente: che rovesci e sconvolga e spacchi il dramma *Telefo*, ciò in figura retorica, in luogo di "che non rovesci il tuo cervello".

Né per l'una né per l'altra annotazione gli (s)occorrono altri sussidi che il testo delle *Rane* e degli scolii antichi.

Nello stesso perimetro di conoscenze si muove la menzione di Telefo e del suo dramma nelle *Chiliadi*, il brano nr. 10 del prospetto. Essa è interna alla critica ad una satira coeva composta da un dotto avversario (lasciato anonimo) all'indirizzo del patriarca Leone Stipa (Stypes) di Costantinopoli (in carica 1134-1143)[107] in cui il cervello dell'ecclesiastico era stato malamente designato con il vocabolo «Telefo», per fraintendimento del testo di Aristofane,[108] Tz. *H.* 9 [299], 962-964, 968-975 Leone^2 (cfr. Eur. *Telephus* test. ia K. = test. 2(a) Preiser):

[103] Macleod 1974, seguito da Preiser 2000, p. 180 n. 262. Un'altra lettura figurata di σπάργανα (*crepundia*, cfr. *LSJ s.v.* I 2: Telefo sarebbe dunque un trovatello esposto e adottato) propone Erbse 1954, p. 81.

[104] Sulla fusione tra pensiero, organo dello stesso (cervello) e prodotto (creazione poetica) vd. la nota *ad loc.* di Dover 1993, p. 300; Macleod 1974, p. 222 (senza menzione di *Ra.* 855).

[105] Preiser 2000, p. 169; Rau 1967, p. 203 vede invece in *Ra.* 855 soltanto una «Anspielung, sehr abfällig».

[106] Sulle due redazioni dello scolio vd. Agapitos 2017, p. 34 n. 174; Gerbi 2022, p. 154 n. 48; in generale sulla diversa pratica di commento nelle due redazioni degli scolii comici, prima più aderente alla scoliografia antica e poi più personale, vd. Benuzzi 2017-2018, pp. 370 n. 11, 375; Mastronarde 2017, p. 78.

[107] Su di lui vd. Magdalino 1993, pp. 217, 318, 407; Maisano 1975, pp. 22-24 (quale fittizio autore della *visio Danielis* bizantina lì editata); Grumel 1943, pp. 252-253 (cronologia).

[108] Sull'episodio di corrente polemica scolastico-letteraria, che coinvolge anche *Ep.* 64 (p. 92, 15-16 Leone; di questa brevissima missiva il passo delle *Chiliadi* è lunga chiosa) vd. ora D'Agostini

αὐτὸς βαρβάρως ἔγραψεν ὡς δῆθεν κωμῳδίαν
εἰς πατριάρχην τὸν Στυπῆν, ἅπερ φλυάρως εἶπε
καὶ τήλεφον ἐγκέφαλον εἰπὼν τοῦ πατριάρχου.
[…]
Ἀριστοφάνης ἔγραψεν αὐτοῦ ταῖς κωμῳδίαις,
«θένων δι' ὀργῆς, ἐκχέει τὸν Τήλεφον». [~ *Ra.* 855]
ἐκεῖ δ' ἐμφαντικώτερον καταχρηστικωτέρως
ἐδέξατο τὸν Τήλεφον ἀντὶ τοῦ ἐγκεφάλου,
ὅτι δρᾶμα πεποίηκε Τήλεφον Εὐριπίδης,
ὅπερ Αἰσχύλος ὡς σαθρὸν ἐν λόγοις ἀνατρέπει.
ἀντὶ τοῦ ἐγκεφάλου δε Τήλεφον οὕτω λέγει,
ὡς τοῦ Τηλέφου παρ' αὐτοῦ δράματος συρομένου.

Costui barbaramente scrisse una presunta satira
contro il patriarca Stipa, cose che ha detto senza senso
chiamando «Telefo» il cervello del patriarca
[…]
Aristofane scrisse nelle sue commedie
«colpendo nell'ira, versa fuori il *Telefo*».
Lì in maniera più espressiva e metaforica
accettava «Telefo» invece che «cervello»
poiché Euripide aveva scritto un dramma *Telefo*,
che Eschilo confuta come inappropriato nei discorsi.
Al posto di «cervello» dice così «Telefo»
come se il dramma *Telefo* gli [a Euripide] fosse stato tolto a forza.

In questo brano nulla travalica quanto Tzetze poteva conoscere sul *Telefo* dal testo comico, che continua a fornire il *focus* della trattazione: di questo viene citato il trimetro rilevante, *Ra.* 855 (al v. 969, con lievi differenze di dettato) ed illustrato l'uso linguistico figurato, con tanto di informazione di contorno δρᾶμα πεποίηκε Τήλεφον Εὐριπίδης. Questa è accompagnata – il che è significativo per apprezzare il bagaglio di conoscenze del Nostro – non da dettagli sulla trama del *Telefo* ma da una nota di critica letteraria sulla discrasia tra ἤθη e λόγοι in Euripide, pure tema delle *Rane* (vd. *supra*).[109] Infine, al v. 975 viene chiosata l'immagine violenta del *Telefo*-cervello strappato via a forza dalla persona di Euripide: non se ne può che concludere, con C. D'Agostini, che «Euripides' play *Telephos* … Tzetzes knows and mentions trough Aristophanes».[110]

[2021], p. 101 n. 275, con rinvio ad Agapitos 2017, pp. 32-34; Gerbi 2022, pp. 153-155, con rivendicazione della genuinità comunicativo-situazionale di *Ep.* 64.

[109] Tzetze personalizza qui la critica attribuendola all'Eschilo comico delle *Rane*, il quale però *stricto sensu* mai bersaglia il *Telefo* per questo motivo (per l'argomento in generale cfr. *Ra.* 949-990).

[110] D'Agostini [2021], p. 101, vd. inoltre lì (pp. 100-104) per il mitico Telefo come "figura di proiezione" del dibattito di XII sec. sui temi di barbaro e barbarie nonché la sezione precedente (pp. 64-73, 84-99) per la regione di Telefo, la Misia, in opposizione alla Mesia (ambedue Μυσία nel greco delle *Chiliadi*) sul doppio sfondo costituito dalla *Geografia* di Tolomeo e dalla storia coeva; vd. sulla Misia anche D'Agostini 2022, pp. 406-415.

Il brano nr. 11 consta di un rimando al *Teseo* di Euripide (frr. 381-390 K.) incastonato nella *historia* delle *Chiliadi* relativa all'avventura dell'eroe ateniese e dei giovani compagni nel Labirinto di Creta (la quale si snoda dall'antefatto, l'edificazione del Labirinto per mano di Dedalo, fino alla loro salvezza grazie al filo di Arianna), Tz. *H.* 11 [379], 546-549 (p. 442 Leone^2)[111] = Eur. *Theseus* test. ii K.= fr. 494 Mette^2:

> πολλοί δε ἐγκλειόμενοι ἐκεῖσε ἀνῃροῦντο
> ὑπὸ τοῦ Μινωταύρου μέν, ὥσπερ τισὶν ἀρέσκει,
> καὶ Εὐριπίδῃ δε αὐτῷ ἐν δράματι Θησεῖ.
> κατὰ τινὰς ἑτέρους δε καμπαῖς δυσεξελεύτοις.
>
> Molti rinchiusi lì venivano uccisi
> dal Minotauro, come piace ad alcuni,
> anche ad Euripide stesso nel dramma *Teseo*;
> secondo altri invece dai meandri di difficile uscita.

Tra i pochi *testimonia fabulae* relativi al *Teseo* elencati da R. Kannicht,[112] Tzetze, per dirla con F. Jouan e H. van Looy, «est le seule auteur qui se réfère explicitement à Euripide»[113] ma con *focus* – come notano gli stessi editori – ristretto al Labirinto (non sulla vicenda tutta): nome del poeta e titolo del dramma vengono da Tzetze selezionati, tra altre *auctoritates* pure evocate ma lasciate anonime (τισίν), a garanzia del feroce particolare del Minotauro uccisore dei reclusi nell'edificio; ciò è posto in contrasto con la versione secondo cui erano i meandri inestricabili dello stesso a imprigionare fino alla morte i malcapitati (alternativa lasciata più nel vago, κατὰ τινὰς ἑτέρους).

Il ferale pasto del Minotauro nel Labirinto è certificato come elemento del *Teseo* euripideo dallo scolio antico al v. 312 delle *Vespe* di Aristofane,[114] passo proveniente dall'amebeo lirico d'ingresso tra l'anziano corifeo ed il figlio (παῖς),[115] scopertamente paratragico e costituente l'odierno Eur. fr. 385 K. (τί με δῆτ', ὦ μελέα μῆτερ, ἔτικτες),[116] *schol. VLhAld* Ar. *V.* 313 (312) (p. 55 Koster):[117]

[111] In accordo con lo *status* di "autocommento" al proprio epistolario delle *Chiliadi*, il titolo di questa *historia* si lega a Tz. *Ep.* 77 (p. 114, 9 Leone) σχεδουργικῶν λαβυρίνθων πλοκαί; su questo principio strutturante le *Chiliadi* vd. ora *e.g.* D'Agostini [2021], pp. 59 (con bibliografia rilevante), 64, 65 n. 170; Prodi 2022a, pp. XXII-XXV; Gerbi 2022, p. 133; Jouanno 2022, pp. 211, 220; D'Agostini 2022, p. 406; Rance 2022, p. 441.

[112] Kannicht 2004, pp. 426-428, test. i-*v (test. iiia K. è la *hypothesis* papiracea, su cui vd. Meccariello 2014, pp. 208-210). La scarsità di *testimonia* rende il *Teseo* una «tragoedia obscurissima» (Wilamowitz 1875, p. 171), tanto da esserci stato margine per la tesi satiresca, vd. Sutton 1978; Sutton 1980, pp. 67-68; Sutton 1985; *contra* Aélion 1986, pp. 227-230; Pechstein 1998, p. 38; Jouan, van Looy 2000, pp. 151-152.

[113] Jouan, van Looy 2000, p. 148; cfr. Aélion 1986, p. 223; Centanni 1997, p. 185.

[114] Per l'afferenza dello scolio a questo verso (non al v. 313 ἵν' ἐμοὶ πράγματα βόσκειν παρέχῃς, scopertamente comico) vd. le indicazioni negli apparati di Nauck 1889^2, p. 419; Kannicht 2004, p. 431; inoltre Koster 1971.

[115] Sulla struttura metrico-formale della parodo delle *Vespe* vd. Zimmermann 1985^2, pp. 93-112, in partic. p. 103 sul lamento paratragico del παῖς.

[116] Su questa ripresa paratragica vd. Rau 1967, p. 192; MacDowell 1971, pp. 175-176; Biles, Ol-

πράγματα βόσκειν: ὁ λόγος ἐκ Θησέως Εὐριπίδου. ἐκεῖ γὰρ ταῦτα λέγουσιν οἱ ταττόμενοι παῖδες εἰς βορὰν τῷ Μινοταύρῳ.

Fatica di nutrire: il detto [*i.e.* v. 312] è dal *Teseo* di Euripide. Là, infatti, dicono queste cose i fanciulli destinati in pasto al Minotauro.

Seppure Tzetze non scrisse un commento anche alle *Vespe* (ma solo alla "triade bizantina" *Pluto*, *Nuvole*, *Rane*),[118] poté disporre di edizioni annotate di tutte le *pièces* allora selezionate di Aristofane[119] (fatto salvo il dubbio sulle *Tesmoforiazuse*, tràdite solo in *R*)[120] da cui trarre siffatte informazioni (il *Teseo* viene menzionato più volte anche negli scolii ad un passo delle *Rane*, vv. 465-478, da cui – pur nella confusione regnante nei testi dei marginali – si estrapola il fr. 386c K. dell'opera).[121] La notizia sulla βορά del Minotauro nel *Teseo* appresa da Tzetze – si suggerisce – per questa via scoliastica gli permette di impreziosire con la corrispondente etichetta di fonte (Εὐριπίδῃ δε αὐτῷ ἐν δράματι Θησέϊ) l'esposizione bipartita del destino dei prigionieri nel Labirinto (vittime del Minotauro *vs* dell'inestricabile groviglio) che, secondo un'ipotesi di Jouan e van Looy,[122] egli aveva trovato preconfezionata all'inizio della sezione della *Vita di Teseo* di Plutarco (capp. 15-23) sulle gesta cretesi dell'eroe, Plu. *Thes.* 15, 2:

τοὺς δὲ παῖδας εἰς Κρήτην κομιζομένους ὁ μὲν τραγικώτατος μῦθος ἀποφαίνει τὸν Μινώταυρον ἐν τῷ Λαβυρίνθῳ διαφθείρειν, ἢ πλανωμένους αὐτοὺς καὶ τυχεῖν ἐξόδου μὴ δυναμένους ἐκεῖ καταθνῄσκειν.

Il racconto più tragico mostra il Minotauro nel Labirinto annientare i fanciulli portati a Creta, oppure quelli vagare e morire lì, non riuscendo a raggiungere l'uscita.

Oltre a definire «tragicissima» – che significa forse "inventata e astorica"[123] – la saga del Minotauro cannibale, Plutarco cita di seguito due versi euripidei descriventi

son 2015, pp. 179-180. Per la riconduzione di frr. 385-386 K. ad uno scambio lirico tra Sileno e i satiri suoi figli da parte di Sutton 1985, p. 359 vd. *supra*, n. 112.

[117] Ricorda questo scolio Kiessling 1823, p. 423 (n. al v. 555); vd. anche Nauck 1889², p. 477: «consentit cum Tzetzae loco quod in Schol. Aristoph. (fr. 385) commemorantur»: la congruenza discende da dipendenza, vd. *infra*, a testo.

[118] Inoltre, note agli *Uccelli* ed una prefazione ai *Cavalieri*, vd. Coward 2022, p. 360 n. 3; per la data dei tre commentari (ca. 1145-1155) vd. ora Rance 2022, p. 439 n. 32; su Tzetze esegeta del comico Benuzzi 2017-2018.

[119] Sulle letture aristofanee dei Bizantini dall'età di Tzetze in avanti vd. Holzinger 1939, pp. 3-35, che lascia in sospeso la disponibilità del testo di *Thesm.* a Eustazio, non studia Tzetze ma giunge per Tommaso Magistro (ca. 1270-1330) a conclusioni applicabili anche al Nostro: «Dass er [*scil.* Thomas] nur zu einer kleinen Auswahl Kommentare schrieb [*Pl.*, *Nu.*, *Ra.*, NdA], erklärt sich nicht so sehr aus dem Fehlen von Texten, sondern vielmehr daraus, dass man damals in den Schulen nur die kleinste Auswahl las» (p. 15).

[120] E nel suo apografo Mon. gr. 492 (Augustanus, XV sec.), vd. Austin, Olson 2004, pp. XC-XCII; su *R* vd. Orsini 2011.

[121] Anche questo ricorda Kiessling 1823, p. 423; per i problemi testuali e di trasmissione connessi a questi scolii vd. Rau 1967, pp. 115-117; Centanni 1997, pp. 184-188 e l'app. test. al fr. 386c di Kannicht 2004, p. 434. Nel proprio commento alle *Rane*, Tzetze non annota nulla *ad loc.*

[122] Jouan, van Looy 2000, p. 148 n. 3.

[123] Così spiega Di Gregorio 1976, pp. 170-171.

l'aspetto mostruoso e ibrido della creatura (τὸν δὲ Μινώταυρον, ὥσπερ Εὐριπίδης φησί)[124] ma senza dare il nome del dramma d'origine (rivelatosi peraltro essere non il *Teseo*, ma *I Cretesi*, cfr. fr. 472a K, fr. 472b, 29 K.).[125] Ciò impedisce di acquietarsi nell'ipotesi che il pur da Tzetze apprezzato e letto Cheronese (in particolare per le *Vite*)[126] sia stato l'unico maestro del luogo delle *Chiliadi*, poiché lì il *Teseo* è invece nominato,[127] ed obbliga a cercare altrove l'origine della notazione Εὐριπίδῃ δε αὐτῷ ἐν δράματι Θησεῖ: lo scolio antico ad Ar. *V.* 313 (312) offre un buon indirizzo per questo. Assunta l'unione di fonti scolio antico + Plutarco, questi versi delle *Chiliadi* si tramutano da spia di una conoscenza isolata («Tzetzès est le seule auteur …»)[128] e dunque potenzialmente primaria del *Teseo* in esempio della prassi per cui «man zitiert gebräulicherweise namentlich und entlehnt anonym»:[129] la tessera con nome d'autore classico Εὐριπίδης viene esposta, il materiale-base plutarcheo prelevato anonimo e celato sotto il vago τισίν.

Il *Teseo* si trova citato ancora nello scolio al lirico v. 303 delle *Vespe* (ἄγε νυν ὦ πάτερ ἦν μὴ) recato dal solo codice *Lh* (Bodl. Holkham gr. 88, XV sec.)[130] della recensione tricliniana di otto commedie di Aristofane, *schol. Lh* Ar. *V.* 303 (p. 54 Koster):

> τὰ ἐν Θησεῖ ἀμοιβαῖα τῶν παίδων μιμεῖται πρὸς τοὺς πατέρας
>
> egli [*scil.* Aristofane] imita gli amebei dei figli all'indirizzo dei padri nel *Teseo*

[124] Per Di Gregorio 1980, p. 64 la citazione è secondaria, dall'attidografo Filocoro menzionato poco oltre; per Filocoro nella *Vita di Teseo* vd. ancora *infra*, n. 196.

[125] La riconduzione è stata possibile per via della presenza del secondo dei versi plutarchei (*olim* fr. 997 N.^{2} *inc. fab.*) in una sticomitia papiracea (*P.Oxy.* 2461, fr. 1, 12) rivelata appartenere ai *Cretesi* dalla coincidenza tra il fr. 4 dello stesso papiro e le lettere iniziali dei vv. 12-15 del fr. 472 K. di quella tragedia (la parodo); la pertinenza dei due versi ai *Cretesi* piuttosto che al *Teseo* era già stata divinata da Jahn 1847, p. 238 n. 7. Il primo di essi (Eur. fr. 472a K. = fr. 80 Austin = fr. 996 *inc. fab.* N.^{2}) a rigore non deve, ma verosimilmente ha la stessa origine dell'altro, così già Snell 1964, p. 9, vd. per i dettagli Kannicht 2004, p. 508 (in app. cr.); Jouan, van Looy 2000, pp. 148 n. 3, 163 n. 34, 325; Cozzoli 2001, pp. 43-44, 99; Di Gregorio 1980, p. 64 n. 142; Cantarella 1964, pp. 32 (testi), 87 (F inc. 6).

[126] Per la familiarità di Tzetze con le *Vite parallele*, risparmiate fin quasi in ultimo dalla vendita forzata dell'intera biblioteca in gioventù, vd. ulteriori dettagli e riferimenti in Jouanno 2022, p. 218 n. 34; Coward 2022, pp. 362, 387, 389-390 (con segnalazione di un punto di contatto tra lo scolio tzetziano a Licofrone, v. 1301 e proprio la *Vita di Teseo*); Rance 2022, pp. 427-430, anche sulla generale notorietà delle *Vite* nei secoli XI-XII.

[127] Come paiono fare Jouan, van Looy 2000, p. 148 n. 3; ciò resta vero anche se alcuni dettagli plutarchei fossero effettivamente stati nel *Teseo* (così Welcker 1839, p. 734): il nome del dramma manca in Plutarco. Sulle fonti drammatiche della mitografia teseica più tarda vd. Gantz 1993, pp. 364, 850 n. 3.

[128] Jouan, van Looy 2000, p. 148, vd. *supra*; sulla (s)fortuna postuma del *Teseo* vd. Herter 1973, coll. 1109-1110.

[129] Ci si concede licenza di modificare il motto di F. Jacoby sulla ricezione postuma di Erodoto, in originale non «zitiert» ma «polemisiert» (Jacoby 1913, col. 508).

[130] Scheda del codice: https://medieval.bodleian.ox.ac.uk/catalog/manuscript_6216 [ultimo accesso: luglio 2022] e vd. Koster 1978, pp. XXII-XXVI. Sugli altri codici tricliniani di Aristofane (CVp^3) vd. Holzinger 1939, p. 3; Koster 1978, pp. XL-XLI. *Editio princeps* di questo scolio *Lh* in Koster 1971, p. 295, poi in Koster 1978, p. 55.

L'isolata notizia – contenutisticamente dubitata e discussa, vd. *infra* – non vale da spia di un accesso diretto al testo del dramma ancora da parte del pur dotto filologo e metricologo tessalonicense Demetrio Triclinio (ca. 1280-1340), che pure è risaputo aver avuto un ruolo capitale nella rimessa in circolazione dell'Euripide "alfabetico" (seppur dopo Eustazio? vd. *supra*, n. 6). Si tratterà, piuttosto, di un'informazione da Triclinio ereditata da un apparato esegetico alle *Vespe* più ricco di quello oggi superstite, paragonabile al commento antico che lo istruì sulla coincidenza del v. 1188 degli *Acarnesi* con un verso del *Telefo* (Eur. fr. 705a K. = fr. 112 Austin) e che fece a tempo a riversarsi nel suo scolio *ad loc.* (*schol.* Tr. (*Lh*) Ar. *Ach.* 1188b, p. 146 Wilson ὁ στίχος ἐκ Τηλέφου Εὐριπίδου) prima di scomparire.[131]

Ricostruita così la filiera di informazione tricliniana, rimane da giudicarsi – ma questa non è la sede per farlo esaustivamente – del problema posto dai παῖδες e dai πατέρες che lo scolio di *Lh* vuole duettare liricamente nel *Teseo*; in breve, dallo scolio parrebbe doversi dedurre che gli ἠΐθεοι-coreuti[132] furono accompagnati a Creta dai padri con cui ingaggiarono *in loco* un amebeo lirico: soltanto nel quadro di tale canto è, infatti, spiegabile ed impiegabile l'apostrofe diretta ἄγε νυν, ὦ πάτερ («suvvia, o padre») del verso delle *Vespe* modellato sul *Teseo* a dire di Triclinio (= Eur. fr. 498a Mette[2], 2 *io*).[133] Tuttavia, l'invio dei fanciulli sacrificandi a Creta con scorta paterna non è altrimenti attestato nel mito ed è pure estraneo alla logica dello stesso (un momento fondamentale del quale è l'attesa in patria del ritorno del figlio Teseo da parte di re Egeo, fatalmente ingannato poi dallo stratagemma fallito della vela colorata). È molto più verosimile che i fanciulli sacrificandi – nell'ipotesi essi formino il o uno dei cori del dramma, vd. *supra*, n. 132 – rivolgessero il proprio lamento e compianto ai genitori rimasti in patria da lontano e *in absentia*,[134] cosa congruente con il fr. 385 K. (indirizzato idealmente alla madre) e con il fr. 386 K. (al padre).[135] Di conseguenza, il sintagma ἄγε νυν, ὦ πάτερ estrapolato da *V.* 303

[131] Vd. Koster 1971, p. 295; sul prelievo dal *Telefo* in *Ach.* 1188 vd. Olson 2002, p. 356 («unknown source»); anche Preiser 2000, pp. 242-243.

[132] Per l'identificazione delle giovani vittime ateniesi con i coreuti del *Teseo* – che si tratti del coro unico (così per Welcker 1839, p. 734, ma già con dubbi) o di un coro secondario (così secondo una fortunata idea di Wilamowitz) – vd. le indicazioni di Kannicht 2004, p. 431, che assegna al coro secondario di giovinetti i suoi frr. 385+386; così anche Collard, Cropp 2008a, p. 416; già Webster 1967, pp. 106-107, 109 (coro unico di giovinetti, con i due frammenti assegnati alla parodo). Lasciano aperta la questione del coro Jouan, van Looy 2000, pp. 147, 149, 154, 155; assegna il fr. 385 K. ad un solo cantante Lammers 1931, pp. 98-99, 118.

[133] Possibilista su figli e padri cantanti a Creta come ipotesi di lavoro Aélion 1986, pp. 223-224 con n. 94, che pondera – ma scarta – anche l'idea che il canto alternato tra figli (tra cui Ippolito, vd. *infra*, n. 135) e genitori, e così la tragedia tutta, si svolgesse ad Atene all'atto della scelta delle vittime e prima della partenza.

[134] Così Jouan, van Looy 2000, pp. 149 n. 6, 154; Kannicht 2004, p. 431 (nell'app. test.).

[135] Un problema ulteriore è costituito dal fatto che lo scolio ad Ar. *V.* 314 latore di questo frammento indica come sua *persona loquens* Ippolito, figlio di Teseo e dell'Amazzone, *schol. VLhAld* Ar. *V.* 314a Koster καὶ τοῦτο παρὰ τὰ ἐκ Θησέως {Εὐριπίδου}· ἔστι δὲ Ἱππόλυτος ὁ λέγων ταῦτα ἐκεῖ. Ma Teseo non andò già padre bensì ancora efebo a Creta (vd. Jahn 1847, p. 255 n. 9; Rau 1967, p. 192; Jouan, van Looy 2000, p. 150), sicché una presenza di Ippolito nel *Teseo* è «embarrassante» (Aélion 1986, p. 224 n. 94) ed il suo nome nello scolio a *V.* 314 per il fr. 386 K. è

compare soltanto *dubitanter* oppure affatto nelle edizioni recenti dei resti del *Teseo* euripideo.[136]

3c. *Stenebea*, *Piritoo* e le *hypotheseis* drammatiche a Bisanzio

I brani *supra* rubricati ai nrr. 5, 7 e 8 pertengono ai drammi *Stenebea* (Eur. frr. 661-672 K., nrr. 5, 7) e *Piritoo* (nr. 8, testimonianza doppia, ambo le volte con nome d'autore Εὐριπίδης – ma non con il titolo del dramma; il fatto che il *Piritoo* venga ancor oggi per lo più ascritto a Crizia, zio di Platone e uno dei Trenta Tiranni [Critias, *TrGF* 43 F 1-14], giocherà nel seguito un ruolo marginale, poiché la genuinità euripidea non era eccepita né da Tzetze né altrimenti a Bisanzio).[137] Questi quattro brani, i due su(lla) Stenebea/*Stenebea* e i due su Piritoo/*Piritoo*, vanno studiati insieme a motivo dell'esistenza di una comune tradizione parallela che ne costituisce, come si intende mostrare, anche in larga parte la comune fonte di provenienza, con qualche ulteriore apporto da vedersi partitamente. Dalle informazioni isolate e anche ricercate date dal Nostro nei sunti relativi a *Stenebea* e soprattutto *Piritoo* un filone della critica ha invece voluto inferire una sua dimestichezza di prima mano con queste *pièces* (soprattutto la seconda) – ciò in linea con il metodo del "vettore solitario" riconosciuto valido anche in questo studio (vd. *supra*, § 2 ed in concreto *infra*, § 3d, per i frr. 1093 K. e 1093a K.).

Così recita il "medaglione" su Stenebea inserito da Tzetze nello scolio ambrosiano relativo alla seconda menzione della moglie di Preto quale personaggio euripideo nelle *Rane* (vv. 1049-1051),[138] Tz. *schol. Amb.* Ar. *Ra.* 1051 (p. 1009, 1-14 Koster) = Eur. *Stheneboea*, test. iib[2] K.:

probabile esito di confusione con il *locus similis* dall'*Ippolito* (vv. 1144-1145 ὦ τάλαινα μᾶτερ, / ἔτεκες ἀνόνατα), vd. per i dettagli Kannicht 2004, p. 431 (in app. cr.); Jouan, van Looy 2000, p. 154 n. 29. Diversamente Jahn 1847, p. 255 n. 9 ritiene Ippolito credibile nome di un fanciullo sacrificando (diverso dal figlio di Teseo) e ne conclude che gli ἠίθεοι lamentavano in sequenze singole il proprio destino; *contra* Lammers 1931, pp. 98, 118 n. 7, per cui lo scolio è incerto e la parodia di Ar. *V.* 314 forse slegata dal *Teseo*. Per ipotesi, ad Ippolito si attaglierebbe – in una monodia?, cfr. quella del figlioletto di Admeto e Alcesti *in mortem* della madre, Eur. *Alc.* 393-403, 406-415 – l'esortazione-invocazione ἄγε νυν, ὦ πάτερ recuperato da Ar. *V.* 303.

[136] Riportano il testo come dubbio Jouan, van Looy 2000, pp. 154 n. 28, 160 (fr. 4*A); non lo stampa Kannicht 2004, p. 431 (app. test.); esso non compare nella sezione sul *Teseo* di Collard, Cropp 2008a, pp. 415-427.

[137] Lo nota Meccariello 2014, p. 95 n. 40, vd. lì pp. 268-269 per l'attribuzione delle altre fonti antiche, spesso euripidea; fanno eccezione una *Vita* manoscritta (Eur. T 1 IA 9, rr. 28-29 K. τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης Ῥαδάμανθυς Πειρίθους) e Ateneo, che introduce l'alternativa Crizia (Ath. 11, 496b ὁ τὸν Πειρίθουν γράψας, εἴτε Κριτίας ἐστὶν ὁ τύραννος ἢ Εὐριπίδης). Il primo a vedere nelle tre opere dette spurie della *Vita* una trilogia di Crizia fu Wilamowitz 1875, pp. 165-166, largamente – ma soprattutto di recente non unanimemente – seguito, vd. il regesto di opinioni e bibliografia in Rau 1967, p. 116 n. 4; Kannicht 1996, p. 26 n. 11; Alvoni 2006, p. 290 n. 3. Convinto difensore della paternità euripidea è Sutton 1987, pp. 5-11, 61, 69-72; discussioni recenti: per Euripide Collard, Cropp 2008b, pp. 630-635; Cropp 2019, pp. 193-195; per Crizia Centanni 1997, pp. 169-170 e *passim*; Boschi 2021, pp. 27-35; anche Jouan, van Looy 1998, p. XV n. 9. In sospeso *Musa Tragica* 1991, p. 109.

[138] La prima menzione è al v. 1043; sulle figure di Stenebea e Fedra nel celebre agone poetico

ἡ δὲ Σθενέβοια μετὰ τὰ τρόπαια τὰ κατὰ Λυκίαν νικητοῦ Βελλεροφόντου ὑποστραφέντος καὶ Προῖτον αἰτιωμένου, ὡς κατ' αὐτοῦ μελετήσαντος ἄδικον θάνατον, ἀναιρεῖται τρόπῳ τοιούτῳ. προσποιεῖται Βελλεροφόντης ταύτης ἐρᾶν· ἡ δὲ νικωμένη τῷ ἔρωτι, ἀφεῖσα τὸν οἶκον τοῦ Προίτου, ἔξεισι λάθρᾳ, καὶ κατὰ νώτου Πηγάσου συνεποχεῖται Βελλεροφόντῃ, ὃς διαέριος μέσῳ πελάγους φερόμενος τῶν νώτων τοῦ ἵππου ἀποσφαιρίσας αὐτὴν τοῖς ὕδασιν ἀπέπνιξεν.

Dopo i trionfi in Licia di Bellerofonte vincitore, che era tornato e aveva accusato Preto di aver tramato contro di lui una morte ingiusta, Stenebea viene uccisa in questo modo. Bellerofonte finge di amarla; lei, vinta dall'amore, abbandonata la casa di Preto, se ne va di nascosto e cavalca in groppa a Pegaso insieme a Bellerofonte, il quale, portato in aria in mezzo al mare, la fece rotolare giù dal dorso del cavallo ed annegare in acqua.

La *Stenebea* era nota a Tzetze come creazione teatrale euripidea, Tz. *schol. Amb*. Ar. *Ra*. 1043 (pp. 1005, 15-1006, 3 Koster):

Σθενέβοια: ἡ παρ' Ὁμήρῳ λεγομένη Ἄντεια καὶ ταύτης δύο δράματα Εὐριπίδου, τὸ μὲν Βελλεροφόντης καλούμενον, τὸ δὲ Σθενέβοια γράφουσι δὲ τὸν Σθενεβοίας ἔρωτα πρὸς Βελλεροφόντην.

Stenebea: quella detta "Antea" in Omero e di questa [*scil.* esistono] due drammi di Euripide, uno chiamato *Bellerofonte*, l'altro *Stenebea*; descrivono l'amore di Stenebea per Bellerofonte.

Della *Stenebea* circolava ancora in età bizantina la *hypothesis* un tempo inclusa nella silloge (pseudo-)dicearchea dei cosiddetti *Tales from Euripides*:[139] essa è trascritto per intero, con lievi differenze quasi unicamente di *ordo verborum* rispetto ai resti pervenutine nel *P. Oxy.* 2455[140] (che così bene integra), nel commento al περὶ μεθόδου δεινότητος (*de methodo vehementiae*) dello Pseudo-Ermogene attribuito dal codice latore *V* (Vat. gr. 2228, XIV sec.) ad un oscuro Giovanni («logoteta e diacono della grande Chiesa»),[141] lì insieme a parte del prologo recitato da Bellerofonte (Eur. fr. 661 K.: trentuno versi);[142] finalità di questa cospicua e composita citazione è illustrare Hermog. *Meth.* 30 (p. 447, 14-16 Rabe), ove ricorrono soltan-

delle *Rane* (vv. 1043-1054) vd. ora Medda 2020, pp. 78-79, 87-88, 91, lì anche per il "motivo di Potifar" nelle due tragedie.

[139] Non è questa la sede per discutere autorialità e cronologia né di questa né dell'altra silloge di *hypotheseis* drammatiche ellenistiche, quelle di natura non narrativa ma scenico-erudita a nome di Aristofane di Bisanzio; una rassegna di queste e altre tipologie di *hypotheseis* antiche ora in Wöckener-Gade 2020, pp. 63-67.

[140] Su questo celebre papiro di II sec. d.C., recante le *hypotheseis/Tales* a ventitrè drammi euripidei con titoli da M a X, vd. ora i fondamentali studi di van Rossum-Steenbeek 1998; Meccariello 2014, con riedizioni e commenti.

[141] Introduce al trattato pseudo-ermogeniano, al misterioso Giovanni commentatore ed al cod. *V* Castelli 2003, pp. 38-39, 43 con bibliografia. Sull'identità di questo Giovanni, la cui collocazione temporale ha oscillato tra VIII e XI sec. attestandosi ora su questo secondo estremo, vd. anche la rassegna di indizi, ipotesi e bibliografia in Meccariello 2014, p. 94 n. 36. Edizione del testo in Rabe 1908a; vd. anche Rabe 1908b.

[142] Pochi per gli standard euripidei: sul prologo di Bellerofonte e le possibili lacune vd. *e.g.* Castelli 2000, p. 142 n. 208; Jouan, van Looy 2002, p. 9; Castelli 2003, p. 45 n. 51 (bibliografia);

to i vv. 24-25 dell'odierno fr. 661 K. quali esempio di κόλλησις, «citazione».[143] La stessa *hypothesis*, senza prologo, è anche riportata in uno (Laur. Pl. 56, 1, XIII-XIV sec.; *La*) dei codici primari latori di un'altra ponderosa esegesi bizantina al περὶ μεθόδου δεινότητος,[144] quella di Gregorio Pardo vescovo di Corinto (prima metà del XII sec., un contemporaneo di Tzetze):[145] lì la *hypothesis* si trova inserita a margine del f. 76 – è uno dei 60 *Nachträge* del codice presi secondo H. Rabe dall'analogo scritto del Logoteta[146] –, a fronte della sua assenza nel testo principale del Corinzio, limitatosi alla ripresa già ermogeniana di Eur. fr. 661, 24-25 K. (cfr. *Rh. G.* 7,2, 1321, 17-1322, 2 Walz).[147]

Della *hypothesis* ellenistica transitata nei modi e per i motivi in breve descritti in tradizione bizantina,[148] la parte mediana riguarda lo stesso frangente dell'azione tematizzato da Tzetze, il ritorno a Tirinto di Bellerofonte incolume e la sua proditoria uccisione di Stenebea,[149] Eur. *Stheneboea* test. iia, 21-29 K. (*P. Oxy.* 2455, frr. 5-6 + Joh. Log. p. 147, 18-23 Rabe [*V* f. 486] + Greg. Cor. *schol. La* p. 1321 Walz; cfr. *TrGFS* pp. 128, 10-129, 16):[150]

> πάλιν δὲ ἐπιστρέψας εἰς τὴν Τείρυνθα τὸν μὲν Προῖτον κατεμέμψατο, ἀνέσεισε δὲ τὴν Σθενέβοιαν ὡς ‹εἰς› τὴν Καρίαν ἀπάξων. μαθὼν δὲ παρ' αὐτῆς ἐκ Προίτου δευτέραν ἐπιβουλὴν φθάσας ἀνεχώρησεν. ἀναθέμενος δὲ ἐπὶ τὸν Πήγασον τὴν Σθενέβοιαν μετέωρος ἐπὶ τὴν θάλασσαν ᾔρθη. κατὰ Μῆλον δὲ τὴν νῆσον γενόμενος ἐκείνην ἀπέρριψεν.

Wöckener-Gade 2020, p. 82. Ritiene invece il monologo di Bellerofonte quasi completo Wright 2016, p. 603.

[143] Vd. Castelli 2000, pp. 123, 142.

[144] L'altro codice primario, con la recensione *longior* del commento, è il Laur. pl. 57, 5 (*Lb*, XIV sec.); dai due laurenziani sono stati *descripti*, rispettivamente, il Mon. gr. 101 ed il Vindob. Philos. gr. 16; vd. per questi dettagli sui codici gregoriani Castelli 2003, p. 40; Alvoni 2006, p. 291 n. 6; Meccariello 2014, p. 247.

[145] Su Gregorio vd. Castelli 2003, p. 38 n. 8; Carrara 2014, p. 387 n. 169, ambedue con ulteriore bibliografia; per il suo rapporto con Tzetze vd. Castelli 2003, pp. 39 n. 14, 44; Prodi 2022a, p. XV n. 30, ove ulteriore bibliografia.

[146] Ma da *versio longior* rispetto ai codici SfVk, vd. Rabe 1908b, pp. 513-514; Meccariello 2014, p. 297 n. 57. Non si pronuncia sulla direzione della derivazione Aélion 1986, p. 188 n. 6: «l'un […] source à l'autre».

[147] Meccariello 2014, p. 95 n. 44.

[148] Edizione separata della *recensio byzantina* della *hypothesis* in Meccariello 2014, pp. 297-298; dal laurenziano di Gregorio editò il testo già Welcker 1839, pp. 777-778. La definizione dei rapporti tra i due commenti, i loro codici e le loro fonti necessita *in primis* di revisione testimoniale, come avverte Meccariello 2014, p. 247 n. 38.

[149] Probabile modifica euripidea della versione consueta in cui la donna, come la Fedra dell'*Ippolito*, si suicidava una volta scoperto l'inganno da lei perpetrato al marito e all'ospite, vd. Dover 1993, p. 323; Gantz 1993, p. 315; Jouan, van Looy 2002, pp. 2-3; Kannicht 2004, p. 647 a test. iic; D'Alfonso 2006, pp. 45 n. 72, 48; Medda 2020, p. 92.

[150] Per il testo della *hypothesis* e l'analisi del suo contributo (non sempre lineare) alla ricostruzione del *plot* vd. Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 79-80, 86-87, 90-92; Jouan, van Looy 2002, pp. 4-10; Collard, Cropp 2008b, pp. 122, 126-129; Meccariello 2014, pp. 296-301; Wöckener-Gade 2020, pp. 80-86.

> Tornato di nuovo a Tirinto [*scil.* Bellerofonte], accusava Preto, e aizzò Stenebea come se fosse sul punto di condurla via in Caria. Appresa da lei la seconda macchinazione di Preto, se ne partì prima. Messa Stenebea su Pegaso, si sollevò a mezz'aria sul mare. Giunto nei pressi dell'isola di Melo, la gettò giù.

La critica è divisa se ritenere la combinazione tra *hypothesis* e citazione tragica reperibile in Logoteta da lui ereditata tal quale da una *Vorlage*, eventualmente a sua volta dipendente da altre fonti (la prima delle quali, verosimilmente tardoantica se non anteriore, leggeva ancora l'intera tragedia su codice e ne copiò *hypothesis* ed inizio);[151] oppure tratta da Giovanni stesso da un sussidio erudito contenente *argumenta* e passi selezionati del teatro euripideo[152] – una tipologia libraria, però, finora priva di riscontri in papiri e codici e anche dall'oscuro criterio compositivo, la cui esistenza è stata per questo recisamente negata.[153] A parte questa incertezza, più conta per la presente *Fragestellung* che un terzo canale pure teoricamente concepibile, il ricorso non mediato ad un codice del tragico con *hypotheseis* iniziali da parte dello stesso Logoteta (autore di epoca forse pure anteriore a Tzetze, vd. *supra*, n. 141), è parso assunto troppo ardito e malsicuro[154] o decisamente scartato.[155]

Venendo a Tzetze, anch'egli, come ogni altro retore bizantino,[156] aveva dimestichezza con Ermogene e nello specifico con il περὶ μεθόδου δεινότητος, variamente alluso in *Chiliadi* e *Logismoi*[157] e lungamente trasposto in versi;[158] senza dover supporre per il Nostro la fruibilità di quella «raccolta di *argumenta* della tarda età ellenistica»[159] negata già al Logoteta ed in effetti fantasmatica in età bizantina, egli

[151] Così Luppe 1996, pp. 217-218, 223; Meccariello 2014, p. 95; cfr. anche Castelli 2003, p. 52: «la sua fonte … un commentario ad Ermogene contenente le affermazioni erudite (Giovanni Geometra?)».

[152] Sutton 1988, pp. 91-92 (dunque non gli stessi *Tales from Euripides*, cfr. Sutton 1987, p. 33); Curnis 2003.

[153] Luppe 1996, in partic. p. 217; D'Alfonso 2006, pp. 4, 46; Meccariello 2014, pp. 93, 99, 103; non si sbilancia su «how long the collection of narrative hypp. was transmitted in its entirety» van Rossum-Steenbeek 1998, p. 25. La crede invece longeva Curnis 2003, il quale non postula uno sversamento della silloge ellenistica su codice ma la diretta fruizione degli antichi *volumina* in biblioteca da parte di Tzetze e colleghi (cfr. p. 27).

[154] Al più vd. Castelli 2000, pp. 123-124: l'unione di prologhi ed *hypotheseis* implica «se non la disponibilità del testo integrale delle tragedie, almeno un'ampia opera di antologizzazione»; Castelli 2003, pp. 64-65.

[155] Da Luppe 1996, p. 216: «Daß Johannes […] diese Kenntnisse nicht etwa aus eigener Lektüre besitz[t], […] steht außer Frage […]. Es kann also keine Rede davon sein, daß dieser Johannes selbst direkten Zugang […] zu den betreffenden Dramen gehabt hätte»; lo studioso esclude anche un'operazione di assemblaggio da fonti diverse per i due componenti della citazione (p. 217).

[156] Cfr. per Eustazio Lindberg 1977.

[157] Vd. per i passi delle *Chiliadi* Castelli 2003, pp. 38 n. 5, 42; per Ermogene ed i *Logismoi* vd. Pizzone 2020.

[158] Negli *scholia in Hermogenem* tzetziani, *An. Ox.* 4, 126-148 Cramer.

[159] Come fa invece ora Boschi 2021, p. 43; l'espressione virgolettata è di Curnis 2003, p. 21, persuaso della disponibilità a Tzetze di tale fonte dalle coincidenze tra le rielaborazioni della saga di Bellerofonte nelle *Chiliadi* e la *hypotheseis* del dramma intitolato all'eroe riemersa lacunosa in *P.*

poté informarsi sulla fine della *Stenebea* euripidea direttamente dal commento a Ps.-Ermogene di Logoteta stesso (o da opera similare, compresa la sua *Vorlage*, vd. *supra*); l'ipotesi è ammessa da un confronto tra i due testi già sopra riportati, che scorrono per larga parte paralleli per contenuto e vocabolario:

Tz.	Joh. Log.
Βελλεροφόντου ὑποστραφέντος	ἐπιστρέψας
Προῖτον αἰτιωμένου	τὸν μὲν Προῖτον κατεμέμψατο
κατὰ νώτου Πηγάσου	ἐπὶ τὸν Πήγασον
ὃς διαέριος μέσῳ πελάγους φερόμενος	μετέωρος ἐπὶ τὴν θάλασσαν ᾔρθη
ἀποσφαιρίσας αὐτὴν τοῖς ὕδασιν	κατὰ Μῆλον δὲ τὴν νῆσον γενόμενος
ἀπέπνιξεν	ἐκείνην ἀπέρριψεν

La funesta macchinazione di Preto riportata da Tzetze in discorso indiretto di Bellerofonte, ὡς κατ' αὐτοῦ μελετήσαντος ἄδικον θάνατον, è deducibile dalla prima parte della *hypothesis*, Joh. Log. p. 147, 14-15 Rabe ἐξέπεμπε … ἵνα ἀπόληται. Del resto, anche la copiatura della *hypothesis* giovannea della *Stenebea* in margine al più tardo codice laurenziano di Gregorio è traccia della vitalità – concretizzatasi nel riuso testuale – del dotto lavoro del Logoteta nelle aule di scuola bizantine, a supporto della lettura di Euripide in chiave retorica ivi praticata.[160] Il commento a Ps.-Ermogene di Giovanni era, dunque, tutt'altro che lettera morta nel *milieu* erudito dell'epoca, sicché anche in prospettiva storico-culturale, non solo testuale, non è peregrino l'inquadramento suo (o, al limite, del suo modello) quale referente principale di Tzetze per Stenebea/*Stenebea*[161] (e, come si vedrà poco oltre, anche per un altro *deperditum*).

A sostegno invece della lettura del testo della *Stenebea* ad opera di Tzetze C. Meccariello adduce lo «stile più drammatico rispetto all'asciutto resoconto della *hypothesis*» del Nostro (ma ciò potrebbe essere esito di scelta personale, congruente al suo *usus scribendi* solito)[162] nonché, in maniera potenzialmente più dirimente seguendo il metodo del "vettore solitario", due componenti della narrazione che egli «certamente non poteva ricavare dal riassunto [*scil.* del Logoteta] quali la simulazione dell'amore da parte di Bellerofonte e l'uscita di Stenebea di soppiatto dalla reggia per unirsi all'eroe nel suo viaggio»,[163] *i.e.* le pericopi προσποιεῖται

Oxy. 3651 (Eur. *Bellerophon* test. iiia K., vd. il commento in Meccariello 2014, pp. 175-178); *contra* Meccariello 2014, pp. 99-100 n. 58.

[160] Meccariello 2014, p. 85; van Rossum-Steenbeek 1998, p. 24. In generale sul tema vd. Castelli 2000.

[161] Cfr. Curnis 2003, p. 25: «della fine di Stenebea la cultura bizantina […] doveva essere ben informata, dal momento che la ὑπόθεσις dello stesso dramma è conservata dai codici di Giovanni Logoteta e Gregorio di Corinto»; lo studioso riconduce però la familiarità di Tzetze con il «nocciolo narrativo» della *Stenebea* al suo contatto diretto con l'*argumentum*, in accordo con la sua posizione di cui *supra*, n. 159.

[162] Drammatico è definito il tenore della pagina su Stenebea nella *Chronographia* di Malala (Joh. Mal. 4, 13, pp. 59, 1-60, 26 Thurn) da D'Alfonso 2006, p. 44, con conclusione aporetica della *Quellenforschung* malaliana: il cronista conosce non solo *hypotheseis*, ma anche versi euripidei più o meno direttamente fruiti, seppur forse unicamente dal prologo.

[163] Meccariello 2014, p. 102, con analoga conclusione per i *satyroi Autolico*, *Sileo* ed il *Piritoo* (su

Βελλεροφόντης ταύτης ἐρᾶν e ἡ δὲ … ἀφεῖσα τὸν οἶκον τοῦ Προίτου, ἔξεισι λάθρᾳ, καὶ … συνεποχεῖται Βελλεροφόντῃ. La prima è però messa a disposizione – viene da aggiungere: comodamente – dallo scolio antico al v. 141 della *Pace* di Aristofane (πῶς ἐξολισθεῖν πτηνὸς ὢν δυνήσεται;)[164] contenente uno schizzo della sola seconda fase della storia, dal ritorno di Bellerofonte al palazzo di Preto sconfitta la Chimera fino all'uccisione di Stenebea – dunque lo stesso lasso di fatti e tempi di Tzetze,[165] *schol. V* Ar. *Pax* 141b (p. 31, 3-5 Holwerda) = Eur. *Stheneboea* test. iib[1] K.:

> […] δοκεῖ ὁ Βελλεροφόντης τὴν τοῦ Προίτου γυναῖκα μετὰ τὴν τῆς Χιμαίρας ἀναίρεσιν ἐπανελθὼν εἰς Κόρινθον [*immo* Τίρυνθα?] ἀπατῆσαι ὡς ἕξων γυναῖκα, καὶ ἐπιβιβάσας τοῦ Πηγάσου εἰς μέσην ῥῖψαι τὴν θάλασσαν.
>
> […] Bellerofonte, dopo l'eliminazione della Chimera tornato a Corinto [*immo* Tirinto?], pare ingannare la moglie di Preto come se intendesse averla in moglie e, salito su Pegaso, la getta in mezzo al mare.

L'espressione dello scolio ἀπατῆσαι ὡς ἕξων γυναῖκα rivela che lo stratagemma ideato da Bellerofonte per convincere Stenebea a seguirlo è la prospettiva ingannevole delle nozze: ciò si accorda con e può essere l'ispirazione del finto amore alluso da Tzetze in προσποιεῖται Βελλεροφόντης ταύτης ἐρᾶν.[166] Che la *hypothesis* ellenistico-ermogeniana non nomini questo motivo erotico ma un più generico (e però con esso compatibile) ὡς ‹εἰς› τὴν Καρίαν ἀπάξων[167] quale pretesto di Bellerofonte non obbliga quindi ancora ad accreditare a Tzetze un riscontro di prima mano sul testo del dramma: lo hanno istruito una volta di più gli scolii antichi ad Aristofane, come già visto con svariati esempi nella sezione precedente.

Il secondo dettaglio delle righe tzetziane rilevato da Meccariello come *unparalleled*, il "fotogramma" su Stenebea che sgattaiola via dal tetto coniugale (ἔξεισι λάθρᾳ) per unirsi all'amato può ma non deve avere per forza una fonte, né euripi-

cui vd. *infra*): «è evidente che il bizantino dispone di informazioni non ricavabili da una raccolta di *hypotheseis* narrative».

[164] Lo scolio dubita se la parodia riguardi il volo di Icaro (nei *Cretesi*) o di Bellerofonte su Pegaso, vd. Rau 1967, p. 95; Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 56, 81; Olson 1998, p. 95; Jouan, van Looy 2002, pp. 12-13 n. 27.

[165] Non a caso i due *testimonia* hanno uguale numero d'ordine (test. ii) e diverso apice in Kannicht 2004, p. 647.

[166] Integrano questa finzione sentimentale di Bellerofonte nella trama della *Stenebea* Aélion 1986, pp. 189-190 con n. 14; Jouan, van Looy 2002, p. 12, ambedue sulla scorta dello scolio alla *Pace* e senza menzione di Tzetze.

[167] Se l'espressione significa «the promise of flying her back to her native land» (Olson 1998, p. xxxiii), allora la Licia di Iobate è sussunta sotto il toponimo Καρία (vd. Collard, Cropp, Lee 1995, p. 91). Le due versioni, scoliastica e ipotesiografica, sono sì «slightly different» (Webster 1967, p. 83) ma complementari: il Bellerofonte euripideo avrebbe potuto dire a Stenebea di volerla riportare in patria (cfr. fr. 669 K.) ed inoltre di voler vivere lì con lei *happily ever after* (diventando erede del regno del suocero). La minaccia di strangolamento estrapolata come altro mezzo di persuasione dal testo di Gregorio di Corinto (cfr. Aélion 1986, p. 190 n. 14) riposa soltanto sulla congettura ἀπάγξειν (di Nauck 1889[2], p. 568, non di Welcker 1839, p. 778) per ἀπάξειν del codice. Welcker 1839, p. 778 per parte sua ignorava il decisivo γυναῖκα dopo ἕξων nello scolio alla *Pace*, sospettava in questo verbo una corruttela di κατάξων e trovava dunque scolio ed *hypothesis* concordanti tra loro.

dea né altra, essendo il suo il comportamento naturale richiesto dalla situazione. Forse ha interferito un ricordo della pagina su Stenebea nella *Chronographia* di Giovanni Malala (Joh. Mal. 4, 13) – opera la cui notorietà a Tzetze non ha bisogno di essere dimostrata –, dove la segretezza è riferita, con lo stesso avverbio, ad un altro gesto della donna nei confronti del marito in collegamento con il suo *erōs* per Bellerofonte, il discorso di calunnia ai danni dell'eroe (p. 59, 9-10 Thurn λάθρᾳ εἶπεν τῷ ἰδίῳ ἀνδρί ὅτι ἐρᾷ μου ὁ Βελλεροφόντης κτλ., «disse di nascosto a suo marito: "Bellerofonte mi ama etc."»).

Tzetze adduce la coppia Fedra - Stenebea come e*xempla* di donne spudorate in *Carm. Il.* I 245 Leone (Φυλονόμαι Φαῖδραι Σθενέβοιαί τ' ἀλγεόδωροι), affermando alla fine dello scolio relativo essere le loro storie «manifeste a tutti» (πασίδηλα, Tz. *schol. carm. Il.* I 244, p. 142, 14-16 Leone) e dando alla moglie di Preto il doppio nome Stenebea-Anteia (τῆς Σθενεβοίας τῆς καὶ Ἀνθείας γυναικὸς Προίτου),[168] come fa anche nello scolio a *Ra.* 1043 citato *supra*. La distinzione tra i due nomi, con i relativi *auctores*, è in Apollod. *Bibl.* 2, 25 Wagner (p. 78 Papathomopoulos ὡς μὲν Ὅμηρος, Ἄντειαν, ὡς δὲ οἱ τραγικοί, Σθενέβοιαν)[169] e nello scolio *vetus* a *Ra.* 1043 (*schol. RVEBarbΘAld* Ar. *Ra.* 1043b, p. 129 Chantry): questi sono i referenti di Tzetze per la "celeberrima" storia, senza che si intraveda neppure qui alcun legame diretto con il testo del tragico.

Nelle pagine subito precedenti a quelle dedicate alla *Stenebea* il commentario del Logoteta reca la *hypothesis* ad un'altra *pièce* perduta euripidea (o pseudo-epigrafa) le cui tracce sono afferrabili anche in Tzetze, il *Piritoo*: si tratta di una coincidenza rimarchevole (se alla fine di questa indagine la si vorrà ancora credere tale). Nel testo del Logoteta la *hypothesis* del *Piritoo* illustra Hermog. *Meth.* 28 (p. 445, 7-8 Rabe), ove il verso Ζεύς, ὡς λέλεκται, τῆς ἀληθείας ὕπο funge da esempio di *narratio* duplice (per ripresa e conferma): Giovanni specifica trovarsi il trimetro sia nel *Piritoo* (*TrGF* 43 F 1, 9) sia nella *Melanippe Sophè* (Eur. fr. 481, 1 K),[170] riportando prima la *hypothesis* dei due ed allargando poi la citazione poetica ermogeniana,[171] in un orgoglioso slancio di erudizione (ὧν καὶ τὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ χωρία οὐκ ἄκαιρον

[168] Sui due nomi vd. Gantz 1993, p. 311.

[169] Per Huys 1997, pp. 316-317 «detailed knowledge of Euripides' work» non è alla base nemmeno del cenno di Apollodoro al matrimonio tra Preto e Stenebea/Anteia (quanto piuttosto una fonte ipotesiografica).

[170] Sul contesto retorico della citazione vd. Castelli 2000, p. 121, sul commento bizantino van Looy 1964, p. 211, sull'intreccio delle citazioni in breve Centanni 1997, pp. 164 n. 72, 199 n. 156.

[171] Per la *Melanippe* si tratta esplicitamente (di una parte) del prologo, cfr. Joh. Log. p. 145, 37 Rabe προλογίζει Μελανίππη καὶ λέγει ταῦτα ἐν προοιμίοις (segue Eur. fr. 481 K.), ma ciò non è certo per la citazione dal *Piritoo*, dialogica; per Luppe 1996, p. 216 la sua natura di *Prologpartie* sarebbe svelata dall'uso dello stesso verbo, εἰσάγεται, impiegato per la più chiaramente prologica citazione dalla *Stenebea*: εἰσάγεται … Αἰακὸς … λέγων (Joh. Log. p. 145, 2-3 Rabe) ~ εἰσάγεται … ὁ Βελλεροφόντης λέγων (Joh. Log. p. 147, 28-29 Rabe); ma εἰσάγω è termine tecnico per «portare in scena» un personaggio (vd. Meccariello 2014, p. 95 n. 43), non per forza il προλογίζων. L'impressione è che la citazione dalla *Melanippe* abbia irradiato la propria natura prologica, in modo non lecito, sull'altra: così *Musa Tragica* 1991, pp. 110-111; Boschi 2021, p. 65. Dubbi sulla "prologicità" della citazione dal *Piritoo* in Sutton 1987, pp. 33, 95-96; Sutton 1988, p. 90

ἐκθεῖναι τοῖς ἀσπαζομένοις τὴν πολυμάθειαν, «dei quali [*scil.* due drammi] non è inopportuno esporre le *hypotheseis* ed i *loci* agli amanti del sapere», Joh. Log. pp. 144-146 Rabe, *V* f. 482[r]).[172] Mentre la *hypothesis* giovannea della *Melanippe* è stata svelata appartenere ai *Tales from Euripides* dalle scoperte papiracee (*P.Oxy.* 2455, frr. 1-2 + *Pap. Lugd. Bat.* 25, 2), quella del *Piritoo* non è stata (ancora) affiancata da alcuna evidenza analoga ma viene concordemente riportata allo stesso nucleo per la condivisione degli stessi tratti tipizzati di lessico e struttura.[173] L'una e l'altra *hypothesis* figurano – con il nome di ἱστορία – in Gregorio di Corinto,[174] stavolta (a differenza che quella della *Stenebea*, vd. *supra*) anche nel corpo principale del suo commento recato in recensione *longior* dal codice *Lb* (sempre in margine invece, e con il nome di ὑπόθεσις come nel Logoteta, nella decurtata variante di *La*, cfr. *Rh. Gr.* 7,2, 1312, 26-1313, 22 Walz).[175]

Per il materiale dalla *Melanippe* gli scritti di Tzetze non offrono nulla di pertinente ed esso può, dunque, essere qui lasciato da parte, non prima di averne notato l'incompletezza sia nel prologo (a ventidue trimetri segue il sunto εἶτα λέγει καὶ ὅτι Ποσειδῶνι μιγεῖσα τέτοκε τοὺς διδύμους παῖδας, «e poi narra anche come unitasi a Poseidone partorì due figli gemelli», Joh. Log. p. 146, 23-24 Rabe) sia nella *hypothesis*, interrotta all'espressione λόγον εἰς παραίτησιν ἔθηκε φιλότιμον («espose un ambizioso discorso in difesa»,[176] Joh. Log. p. 145, 37 Rabe = Eur. *Melanippe sapiens* test. i, 24-25 K.; il riferimento è alla celebre ῥῆσις di Melanippe per la salvezza dei figli, Eur. fr. 484 K., vd. *supra*, n. 53).[177]

Rilevante per un confronto con Tzetze è la *hypothesis* del *Piritoo* (Joh. Log. pp. 144, 7-145, 2 Rabe = *Rh. Gr.* 7, 2, 1312, 26-1313, 6 Walz = *TrGF* 43 F 1, 1-8; cfr. *TrGFS* p. 172), che così recita nel testo riedito da G. Alvoni e C. Meccariello previa autopsia dei codici latori:[178]

n. 12; Dover 1993, p. 54 n. 8; Dobrov 2001, p. 136 con n. 19; Collard, Cropp 2008b, pp. 637-638; Boschi 2021, p. 65; ma cfr. Cockle 1983, p. 30.

[172] Per Luppe 1996, p. 218 e Castelli 2003, p. 65 l'entusiastica affermazione è prelevata dalla *Vorlage*.

[173] Vd. Luppe 1996, p. 216; Meccariello 2014, pp. 95 n. 41, 268; cfr. *Musa Tragica* 1991, p. 109.

[174] Per queste due altre *hypotheseis*, ed in generale, Gregorio viene ritenuto discendere non dal Logoteta (cfr. van Looy 1964, p. 199; Jouan, van Looy 2000, p. 355 n. 23) ma da fonte comune a entrambi (cfr. Rabe 1908a, p. 131; Luppe 1996, p. 216; Castelli 2003, pp. 39, 41-44, 64: Giovanni Geometra; Meccariello 2014, pp. 94 n. 38, 247, che pondera però anche un legame di Gregorio con un Logoteta più ricco).

[175] Per i codici vd. *supra*, n. 144. Gregorio risparmia qui, come altrove (cfr. Castelli 2003, p. 39), sulle citazioni d'autore, riportando solo i vv. 6-10 del brano del *Piritoo* ed il primo verso e mezzo del prologo di Melanippe (*Rh. Gr.* 7, 2, 1312, 16-25 Walz).

[176] Sulla densa espressione, forse chiarita da quanto seguiva, vd. Meccariello 2014, pp. 249-250, che ne valuta anche la provenienza retorica (e non ipotesiografica).

[177] Testi, traduzione e commenti di *hypothesis* e/o prologo in van Looy 1964, pp. 198-214; Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 248-251, 266-269; van Rossum-Steenbeeck 1998, pp. 11-12, 17, 199, 205-206; Jouan, van Looy 2000, pp. 355-357, 376-378; Collard, Cropp 2008a, pp. 572-573, 578-580; Meccariello 2014, pp. 244-250.

[178] Alvoni 2006, p. 291; Meccariello 2014, p. 268; cfr. ora Boschi 2021, pp. 41-42, tutti con note di commento.

ἡ μὲν οὖν τοῦ Πειρίθου ὑπόθεσίς ἐστιν αὕτη· Πειρίθους ἐπὶ τὴν Περσεφόνης μνηστείαν μετὰ Θησέως εἰς Ἅιδου καταβὰς τιμωρίας ἔτυχε τῆς πρεπούσης· αὐτὸς μὲν γάρ, ἐπὶ πέτρας ἀκινήτῳ καθέδρᾳ πεδηθείς, δρακόντων ἐφρουρεῖτο χάσμασιν· Θησεὺς δέ, τὸν φίλον ἐγκαταλιπεῖν αἰσχρὸν ἡγούμενος, βίον εἶχε τὴν ἐν Ἅιδου ζωήν. ἐπὶ δὲ τὸν Κέρβερον Ἡρακλῆς ἀποσταλεὶς ὑπὸ Εὐρυσθέως, τοῦ μὲν θηρίου βίᾳ περιεγένετο, τοὺς δὲ περὶ Θησέα χάριτι τῶν χθονίων θεῶν τῆς παρούσης ἀνάγκης ἐξέλυσεν, μιᾷ πράξει καὶ τὸν ἀνθιστάμενον χειρωσάμενος καὶ παρὰ θεῶν χάριν λαβὼν καὶ ‹δύο Lb, Meccariello› δυστυχοῦντας ἐλεήσας φίλους. εἰσάγεται γοῦν ἐν τούτῳ τῷ δράματι Αἰακὸς πρὸς Ἡρακλέα λέγων κτλ.

Tale è la *hypothesis* del *Piritoo*: Piritoo, sceso nell'Ade insieme a Teseo per la conquista di Persefone, ricevette la giusta punizione. Lui stesso, legato in posizione seduta immobile su una pietra, veniva sorvegliato da serpenti con le fauci aperte, mentre Teseo, ritenendo turpe abbandonare l'amico, aveva come vita l'esistenza nell'Ade. Eracle, inviato da Euristeo a prendere Cerbero, prevalse sulla fiera con la forza e liberò Teseo e chi era con lui dalla situazione di necessità per grazia degli dei ctonii, addomesticando il suo opponente con un sol gesto, ottenendo il favore degli dei ed avendo compassione dei due amici in difficoltà. In questo dramma viene dunque introdotto Eaco che dice ad Eracle etc.

Rispetto a questo testo (più corto di quelli pertinenti a *Stenebea* e *Melanippe,* e ciò benché questo secondo sia interrotto, vd. *supra*), i due luoghi in cui Tzetze tratta di Piritoo e Teseo sull'autorità (anche) di Euripide in parte concordano in parte paiono al corrente di maggiori o altri dettagli. Il primo luogo tzetziano rilevante è uno scolio "autoesegetico" ad un verso della *historia* delle *Chiliadi* (*H.* 4 [8], 891-922, pp. 157-158 Leone^2)[179] occupata dalla narrazione allegorica – cioè razionalistica – dell'esemplare φιλία dei due eroi[180] (su questa lettura del μῦθος vd. *infra*), Tz. *schol. H.* 4, 911 (p. 549 Leone^2):

Τίς ἀλληγορικῶς ὁ Ἅιδης καὶ ὁ Κέρβερος καὶ ἡ Κόρη, ἣν ὁ Πειρίθους τε καὶ Θησεὺς ἁρπάζειν μέλλοντες συνεσχέθησαν· καὶ Πειρίθους μὲν κατεβρώθη, ὁ δὲ Θησεὺς ἐσώθη παρ' Ἡρακλέους· κατ' Εὐριπίδην σῴζονται καὶ δύο.

Chi è nell'allegoria Ade e Cerbero e Core, nell'atto di rapire la quale Piritoo e Teseo furono catturati; e Piritoo fu divorato, mentre Teseo fu salvato da Eracle; in Euripide vengono salvati entrambi.

Questo scolio oppone una versione del μῦθος che vede Piritoo punito in maniera mortale e salvato da Eracle il solo Teseo (reperibile anche nel testo principale delle *Chiliadi*, vv. 910-915) alla resa euripidea che vuole invece salvi ambedue[181] (καὶ qui

[179] Cfr. anche il rinvio interno a questa *historia* in Tz. *H.* 12 [403], 314-316 (p. 470 Leone^2) ἡ περὶ τοῦ Πειρίθου τε καὶ περὶ τοῦ Θησέως / εἰς πλάτος ἱστορία σοι πρότερον προεγράφη / ὀγδόην ταύτην ἔχεις δε πίνακι τῷ δευτέρῳ; inoltre Tz. *Ep.* 83 (p. 123, 14-16 Leone).

[180] Per le fonti sulla proverbiale amicizia e le alleanze tra i due eroi vd. *e.g.* Mette 1983, pp. 13-15; Gantz 1993, pp. 277, 291-292; Alvoni 2006, p. 294 n. 23.

[181] Per Collard, Cropp 2008b, p. 637 la precisazione κατ' Εὐριπίδην implica che la «different version, in which Pirithous was intended as food for Cerberus and could not be rescued, was commoner»; cfr. Boschi 2021, p. 46. Una rassegna delle punizioni dei due eroi nelle fonti antiche offre ad es. Gantz 1993, pp. 293-295.

precedente al δύο finale è, dunque, enfatico-inclusivo: "proprio i due").[182] L'informazione κατ' Εὐριπίδην σῴζονται καὶ δύο è ben deducibile dall'uso del plurale per il destino dei φίλοι nella *hypothesis* al *Piritoo* del Logoteta:[183] τοὺς δὲ περὶ Θησέα … ἐξέλυσεν,[184] δυστυχοῦντας ἐλεήσας φίλους.[185]

Il secondo luogo in questione è uno scolio al v. 142 delle *Rane* (ove è menzione *en passant* di Teseo: Θησεὺς ἤγαγεν, «Teseo introdusse» *scil.* i due oboli di pedaggio per l'Ade),[186] Tz. *schol.* Ar. *Ra.* 142a (p. 743, 2-7 Koster):

> Θησεὺς ἤγαγε: Θησεὺς καὶ Πειρίθους συνέθεντο τὴν Ἅιδου θυγατέρα Κόρην ἁρπάσαι ἔρωτα σχόντος αὐτῆς τοῦ Πειρίθου. κατιόντες οὖν κατεσχέθησαν καὶ ὁ μὲν ὡς ἅρπαξ τῷ Κερβέρῳ κατάβρωμα γίνεται [U : δίδοται Amb. Chis.] Θησεὺς δὲ ὡς συνεργός, ἀλλ' οὐχ ἅρπαξ, ἐδέθη κατασχεθείς. ὕστερον [U : ὑστέρως Amb. Chis.] δὲ Ἡρακλεῖ κατελθόντι [U : κατιόντι Amb. Chis.] διὰ τὸν Κέρβερον πάντα Θησεὺς τὰ ἐκεῖ αὐτῷ ἀκριβέστατα ὑποτίθησιν, ὡς Εὐριπίδης (αὐτὰ) διδάσκει τοῖς δράμασιν (ἑαυτοῦ).
>
> Teseo introdusse: Teseo e Piritoo si allearono per rapire la figlia di Ade Core, nutrendo Piritoo amore per lei. Scesi giù furono catturati; e l'uno, in quanto rapitore, diviene pasto di Cerbero, mentre Teseo, da aiutante ma non rapitore, fu trattenuto legato. In seguito, ad Eracle disceso a caccia di Cerbero Teseo espone con la massima precisione le condizioni lì vigenti, come insegna queste cose Euripide nei suoi drammi.

Il dettaglio tzetziano senza paralleli nel Logoteta (né altrove) compare qui nel finale, ed è l'esposizione delle condizioni in Ade fatta da Teseo ad Eracle lì giunto per via di Cerbero.[187] Proprio per la sua unicità, Koster – e altri prima e dopo di lui – ha giudicato questo elemento spia di lettura del *Piritoo*, richiamando a sostegno di questa tesi anche il fatto che Tzetze (a) già altre volte sia *unus testis* per il teatro di Euripide (ad es. per il *Sileo* satiresco) e (b) sia già informato – ed informatore – circa il *Piritoo* nel succitato scolio alle *Chiliadi*.[188] Tuttavia, la recente revisione delle

[182] Cfr. Denniston 1954², p. 320 (4); per un'altra interpretazione di καί vd. *infra*, n. 200.
[183] Così Collard, Cropp 2008b, p. 637: «probably the source»; Cropp 2019, p. 186 n. 16: «Tzetzes comment 'In Euripides both are rescued' derives from the *Peirithous* hypothesis»; cfr. Boschi 2021, pp. 43, 57; Dobrov 2001, p. 135.
[184] Per una lettura "di coppia" del nesso τοὺς δὲ περὶ Θησέα vd. Alvoni 2006, p. 295; Meccariello 2014, pp. 101, 207, 271; Boschi 2021, pp. 57-58; più prudente Sutton 1987, p. 29. Per il valore invece singolo di οἱ περὶ + accusativo vd. *infra*, n. 264.
[185] Per l'indicazione plurale desumibile da questa espressione vd. Cockle 1983, p. 29; Sutton 1987, p. 29; Luppe 1996, p. 219; Meccariello 2014, pp. 101-102, 271, con inserzione a testo di δύο, tràdito prima di δυστυχοῦντας nel solo cod. *Lb* di Gregorio di Corinto ma semanticamente pregnante (*contra* δύο invece, ritenuto inutile perché il numero di φίλοι è evidente, Alvoni 2006, p. 293); Boschi 2021, pp. 57-58.
[186] Sul possibile sotteso contemporaneo al cenno a questa somma vd. Sommerstein 1996, p. 168.
[187] Esplicitamente notato come *surplus* di informazioni da Sutton 1988, p. 192 e Luppe 1996, p. 219 (cfr. anche Meccariello 2014, p. 101) e spiegato nei due modi diversi da vedersi oltre a testo. Dobrov 2001, p. 135 fonde in parafrasi i due luoghi tzetziani: «Tzetzes notes that "in Euripides' play both are rescued (as Theseus explains to Heracles)"», ma ciò è fuorviante.
[188] Koster 1962, p. 743, approvando la tesi già di van Herwerden 1866, p. 214: «Euripidis igitur Pirithoum, quae in eo scholio memorantur, fontem habere paene certum est»; vd. inoltre Leone

tracce dell'Euripide satiresco in Tzetze ha creduto di dover revocare in dubbio anche la fruizione diretta di quel segmento del *corpus Euripideum*.[189] Inoltre, proprio quel (poco) delle peripezie dei due mitici amici che nell'"autocommento" alle *Chiliadi* va *sub nomine Euripidis* discorda con quanto dice sullo stesso tema lo scolio alle *Rane* nella sua parte centrale e certifica questa come non euripidea (come peraltro vede lo stesso Koster):[190] nel primo testo, infatti, "secondo Euripide" ambedue gli eroi sono salvati, nel secondo sono puniti tutti e due (per il *Piritoo* invece la *hypothesis* dice sottoposto a supplizio il solo eroe eponimo, tramite legacci inamovibili e serpenti guardiani,[191] mentre Teseo pare rimanere al suo fianco *sua sponte* e a piede libero).[192] Lo sdoppiamento della punizione secondo la gravità della colpa esposto in Tz. *schol. Ra.* 142a – divorato da Cerbero Piritoo, legato il complice Teseo, cfr. già Πειρίθους μὲν κατεβρώθη nell'"autoscolio" alle *Chiliadi* – ha il suo antecedente al di fuori della tragedia, segnatamente nella versione razionalistica del μῦθος reperibile in Plu. *Thes.* 31, 4-5 e 35, 1-3 e da lì passata nella suddetta *historia* delle *Chiliadi* (Tz. *H.* 4 [8]):[193] in breve, la resa razionalistica gradua la pena dei due φίλοι secondo il loro coinvolgimento più o meno personale nel ratto della fanciulla Core divenuta figlia di un tale Ade / Aidoneus re dei Molossi, riversando sull'aiutante Teseo la meno esiziale delle due punizioni altrimenti toccate *en bloc* a Piritoo (la legatura) e facendo di questi, il vero colpevole, non il prigioniero di serpenti guardiani ma la vittima del cane reale di nome Cerbero.[194] In sostanza, nello scolio a *Ra.* 142a Tzetze sta proiettando giù nell'Ade inteso come Oltretomba, *setting* consueto della vicenda di Piritoo e Teseo, quanto la razionalizzazione del mito ambienta alla corte di un sovrano epirota di nome Ade: spia della sua operazione è il fatto che Core rimanga definita ancora come τὴν Ἅιδου θυγατέρα (cfr. Plu. *Thes.* 31, 4 Κόρην δὲ τῇ θυγατρί) e che l'Oltretomba come sfondo della vicenda sia presupposto da verbi con l'eloquente prefisso κατα- (κατιόντες, κατιόντι) ma mai esplicitamente nominato come tale. L'avverbio di luogo ἐκεῖ nell'ultima frase dello sco-

1968, p. 573 (ricorda in app. la *adnotatio* di Koster); Luppe 1996, p. 219; Meccariello 2014, p. 101; Boschi 2021, p. 44.

[189] Carrara 2021, in partic. pp. 205-210 sul *Sileo*, per cui «anche si intravedono vari potenziali canali di tradizione indiretta».

[190] Koster 1962, p. 743: «Notandum tamen est partem mediam sch. nostri ad *Pirithoum* … non pertinere»; ora Boschi 2021, p. 44.

[191] Nota per Tzetze la «discrepanza rispetto alla *hypothesis*» Meccariello 2014, p. 101; cfr. Körte 1932, p. 51.

[192] Trattenuto solo dal "vincolo invisibile" dell'amicizia (cfr. A.R. 1, 101-104 Θησέα δ' … / Ταιναρίην ἀίδηλος ὑπὸ χθόνα δεσμὸς ἔρυκε κτλ.; per questo significato dell'aggettivo ἀίδηλος vd. Ardizzoni 1967, pp. 113-114, ma cfr. ora Boschi 2021, p. 49): vd. su questo ora Cropp 2019, p. 187; Boschi 2021, pp. 46-47; già Cockle 1983, p. 32; Gantz 1993, p. 293; Centanni 1997, pp. 162-164; Dobrov 2001, p. 142.

[193] Nota la fonte plutarchea Leone 2007², p. 157 in app. a v. 901 sgg.; la familiarità di Tzetze con la *Vita di Teseo* è acclarata, vd. *supra*, n. 126.

[194] Su questa versione vd. Gantz 1993, p. 295; Centanni 1997, pp. 159-160; Costa 2007, p. 180; Boschi 2021, p. 47. Sovviene il destino dello stesso Euripide secondo una *Vita* ms. (Eur. T 1 II, 64-68 K.), divorato dai cani del re Archelao di Macedonia, suo ospite.

lio (τὰ ἐκεῖ αὐτῷ … ὑποτίθησιν, «tutte le cose di laggiù a lui … espone») evoca in automatico l'Ade ma non ha, a ben guardare, un referente esplicito in un sostantivo precedente, sicché lo scolio risulta diviso in due tronconi giustapposti. Il primo di questi tronconi ospita, come si è venuti illustrando, la proiezione *back to Hades* del mito razionalizzato, la quale genera e motiva la «bemerkenswerte Variante»[195] di Tzetze circa la punizione sdoppiata dei due amici negli Inferi. Ad una riconduzione di tale variante al *Piritoo* di Euripide (*vel* Crizia), pure postulata,[196] non spinge dunque né la natura intrinseca del testimone né una ragione estrinseca (ché anzi, come detto, ciò cadrebbe in contraddizione con quanto per il *Piritoo* riferito dal Logoteta e da Tzetze stesso nell'altro suo scolio, quello alle *Chiliadi*: la libera fedeltà di Teseo a Piritoo nella cattiva sorte e la liberazione di entrambi):[197] la variante è, insomma, farina del sacco del Nostro.

L'indicazione di fonte ὡς Εὐριπίδης (αὐτὰ) διδάσκει τοῖς δράμασιν (ἑαυτοῦ) si riferisce – non può che riferirsi – al solo secondo e ultimo troncone dello scolio tzetziano a *Ra.* 142: il dettaglio di trama *unparalleled* sul discorso di Teseo ad Eracle va dunque vagliato per sé nella sua vantata ascendenza euripidea. Per via dell'appena ribadita estraneità al tragico di quanto precede nelle righe centrali dello scolio (da κατιόντες a κατασχεθείς), ancora Koster arrivava a sospettare che pure le finali fossero autoschediasma di Tzetze nato dalla scena delle *Rane* in cui è Eracle, *habitué* dell'Ade, ad ammaestrare l'ignaro Dioniso, dietro sua richiesta, sulla via e la vita che là (si) conduce (Ar. *Ra.* 108-164a).[198] In questa prospettiva, anche il plurale τοῖς δράμασιν affiancato al nome d'autore Εὐριπίδης non coopera granché, nella sua generica vaghezza,[199] a dare solidità all'informazione (a margine: dedurre invece dal plurale l'esistenza di due diversi δράματα Εὐριπίδου dedicati a Piritoo utili ad accomodare le due varianti viste, la salvezza di ambedue gli eroi *vs* il "fiero pasto" di Cerbero su Piritoo e liberazione poi del solo Teseo,[200] è sia superfluo in sé,

[195] Così Alvoni 2006, p. 294 n. 27, che non pare disdegnarne l'origine euripidea (ma indiretta, con Sutton 1988).

[196] Da Gantz 1993, p. 295: siccome il successivo *Bericht* di Teseo è tramandato come euripideo, «conceivably Peirithous' devouring derives from that playwright as well», pur poi senza escludere che «Tzetzes may of course have drawn his reference from the same version», *i.e.* la razionalizzatrice-plutarchea. Riguardo a quest'ultima, quand'anche essa risalisse all'attidografo di III sec. a.C. Filocoro – ricordato in Plu. *Thes.* 35, 3 (*FGrHist* 328 F 18) per un dettaglio non solo minore (come sa lo stesso Gantz) ma anche esterno alla sezione su Teseo e Piritoo, già conclusa – e per suo tramite ad una più antica tradizione, ciò non la riporterebbe ancora ad Euripide. Per Filocoro a monte di Plu. *Thes.* 31, 35 vd. Costa 2007, pp. 181-182; già Centanni 1997, p. 162; ora Boschi 2021, p. 46.

[197] Lascia sussistere le due versioni come euripidee senza spiegarne la coesistenza Gantz 1993, pp. 293, 295. Collard, Cropp 2008b, p. 637 definiscono il "fiero pasto" di Cerbero su Piritoo «a commoner different version», senza pronunciarsi sull'origine.

[198] Koster 1962, p. 743; argomenta invece alla rovescia Gantz 1993, p. 295, vd. le due note precedenti.

[199] Come generalizzazione legge il plurale Luppe 1996, p. 219: «an zwei Dramen ist gewiss nicht zu denken», seguito ora da Boschi 2021, p. 43.

[200] Così Meccariello 2014, p. 102, secondo la quale anche καί prima di δύο in fine dell'"autosco-

essendosi la seconda rivelata propria del filone razionalistico assorbito fin nelle *Chiliadi*, sia sconsigliabile in generale, dati i problemi numerici insiti in ogni incremento di titoli nel *corpus Euripideum*, i cui limiti interni e massimi sono piuttosto ben definiti in 70 τραγῳδίαι e 92 δράματα totali).[201]

Ad impedire però di adagiarsi sul sospetto "autoschediastico" di Koster – che risolverebbe la questione del dettaglio *unparalleled* alla radice ed a favore della tesi generale qui sostenuta – interviene il dato importante per cui uno dei pochi lacerti superstiti del *Piritoo*, noto dalla tradizione diretta papiracea (*TrGF* 43 F 7, *P. Oxy.* 2078, frr. 2+3),[202] rappresenta proprio Teseo ed Eracle a colloquio: ciò conferma al di là di ogni ragionevole dubbio che in Tzetze «il riferimento ad uno scambio dialogico tra Eracle e Teseo […] tradisce una conoscenza dell'organizzazione drammatica»[203] del *Piritoo* (e ciò anche se i detti versi papiracei non restituiscono propriamente l'esposizione "infera" di Teseo ad Eracle ricordata da Tzetze ma un dialogo,[204] presumibilmente introduttivo, sulla conciliabilità delle rispettive urgenze: la salvezza di Piritoo per l'uno, la cattura di Cerbero per l'altro[205] – ma appunto una descrizione di Ade si colloca bene appena prima o dopo un dialogo di questo tenore,[206] essendo logico e necessario che Eracle, apprestandosi al recupero di Cerbero e/o anche di Piritoo, chieda e/o riceva istruzioni sul peculiare teatro dell'impresa).[207] La domanda rimane dunque, come già per gli isolati dettagli narrativi tzetziani circa Stenebea/*Stenebea*, se la «conoscenza dell'organizzazione drammatica» da parte del Nostro presupponga l'antico copione. A questo proposito, si è

lio" alle *Chiliadi* punta in questa direzione: «in Euripide vengono *anche* salvati i due», *i.e.* c'era un'altra versione del poeta ove ciò non avveniva; ma il valore di questo καί è più enfatico-inclusivo, vd. *supra*, n. 182.

[201] Di ciò, peraltro è ben consapevole Meccariello 2019, pp. 203-204; Meccariello 2021, p. 286 (vd. *supra*, n. 7 sulla consistenza dell'*opus* di Euripide). Queste difficoltà numeriche sopravanzano un altro vantaggio di questa duplicazione secondo Meccariello 2014, p. 102, cioè la possibilità «di rendere ragione dei problemi di autenticità sollevati dal *Piritoo* in età antica»: ma questi si possono spiegare anche in altri modi, vd. *supra*, n. 137.

[202] Il papiro, del II sec. d.C., reca anche *TrGF* 43 F 5 (fr. 1) e fu edito da Hunt 1927, vd. ora Cockle 1983. L'ascrizione al *Piritoo* di Euripide *vel* Crizia nell'*editio princeps* è plausibile e ovunque accolta: vd. per tutti Cropp 2019, p. 225; Boschi 2021, p. 150.

[203] Per riprendere un'espressione di Meccariello 2014, p. 101. Nota la congruenza ora da discutersi con la dovuta nettezza quasi solo Sutton 1987, p. 29.

[204] Cfr. *P.Oxy.* 2078 fr. 2+3, vv. 24-39 = *TrGF* 43 F 7, 4-20, ove i cambi di battuta sono segnalati da *paragraphoi* (cfr. Körte 1932, p. 50). La notizia di Tzetze fa immaginare piuttosto una ῥῆσις continua.

[205] Per tema, testo e contesto del dialogo vd. Körte 1932, p. 51; Mette 1983, p. 17; Sutton 1987, pp. 53-56; Centanni 1997, pp. 167-168; *Musa Tragica* 1991, p. 111; Collard, Cropp 2008b, pp. 638, 655 n. 1; Cropp 2019, pp. 226, 228-230; Boschi 2021, pp. 147-164 (F 8).

[206] Cropp 2019, p. 188; vd. anche Körte 1932, p. 50 sulla «längere Auseinandersetzung» di Teseo che poteva precedere la prima battuta leggibile di Eracle (ma che, a giudicare dal tenore della replica, non era topografica).

[207] Così Sutton 1987, p. 29; anche Mette 1983, pp. 17-18 accosta il fr. 7 e la nota di Tzetze. Per una collocazione iniziale, ma non incipitaria, della scena riflessa nella nota tzetziana vd. Sutton 1987, p. 34; Dobrov 2001, p. 136.

consapevoli che il riecheggiamento esistente tra il brano papiraceo del *Piritoo* e lo scolio ὕστερον δὲ Ἡρακλεῖ κατελθόντι κτλ. sia un potenziale *overkill* per la tesi di ignoranza tzetziana e in generale bizantina degli *Euripidea* oggi periti (e favorevole, di converso, a quella della *longue durée* dell'opera anche non selezionata del tragico), nella misura in cui esso può fornire un concreto riscontro sul testo poetico (ed in uno stato certamente ancora non adulterato da aggiunte tardoantiche o medievali) di quanto riferito soltanto dal Nostro.[208]

Una chiave per una risposta – in direzione sempre negativa ed indiretta, come si vedrà – fornisce ancora il comico resoconto infero di *Ra.* 108-164a introdotto nella *Quellenforschung* dello scolio tzetziano da Koster, ma non per la via autoschediastica adombrata dallo studioso bensì nel più ampio quadro della tesi wilamowitziana, poi largamente accettata, che proprio il *Piritoo* sia stato un ipotesto delle *Rane*[209] (senza con ciò fare delle seconde un *remake* del primo).[210] I due δράματα si richiamano per *setting* dell'azione (quasi interamente infera),[211] identità del coro (*mystai* eleusini, cfr. *Ra.* 316-322 e *passim*;[212] *TrGF* 43 F 2)[213] e cronologia (accogliendo una data tarda per il *Piritoo*).[214] Su questo sfondo di generale analogia risalta la specifica somiglianza scenica tra Ar. *Ra.* 460-478 (cfr. anche vv. 605-673), con l'incontro-scontro sulla porta del palazzo infero tra Dionisio vestito da Eracle, il servo Xantia ed il portinaio (Αἰακός nella maggior parte dei codici e nello scolio al v. 658),[215] e la quindicina di versi del *Piritoo* riportati dal Logoteta (*TrGF* 43 F 1) con la ricezione del vero Eracle da parte del vero Eaco nell'Aldilà, tanto da essersi

[208] Non rilevano né sfruttano questo dato ai propri fini argomentativi – un po' sorprendentemente – né Koster 1962, p. 743 né Meccariello 2014, p. 101.

[209] Wilamowitz 1875, pp. 171-172, poi *e.g.* Cockle 1983, p. 32; Sutton 1987, pp. 67-73; Sommerstein 1996, p. 10 n. 47 (con lettura politica della relazione intertestuale, incentrata sulla figura di Cleofonte); Boschi 2021, p. 44. Discutono globalmente l'ipotesi Centanni 1997, pp. 188-199 (favorevole); Cropp 2019, pp. 190-193 (contrario).

[210] Il termine da Dobrov 2001, p. 160, che applica al caso *Piritoo-Rane* (e non solo a questo) anche la categoria di "*comic contrafact*", vd. pp. 8, 33, 104, 210 n. 72 e l'analisi a pp. 133-156 (Cropp 2019, p. 191 n. 30 vi obietta circolarità, non senza qualche ragione). Cfr. anche in questo senso le tante "allusioni" diagnosticate da Centanni 1997, pp. 196-199 (cui pure obietta Cropp 2019, p. 192 n. 32) e Sommerstein 1996, p. 10 n. 47, per cui le *Rane* si basano in larga misura sul *Piritoo*.

[211] Sommerstein 1996, pp. 10, 12, che rileva questo parallelo oltre alla mera condivisione del motivo del viaggio nell'Aldilà, diffusissimo in folklore e letteratura; Centanni 1997, pp. 190-192; Cockle 1983, p. 30.

[212] Su questo e l'altro coro, animale ed eponimo della commedia, vd. Dover 1993, pp. 55-69.

[213] Wilamowitz 1875, p. 171; Cockle 1983, p. 32; Sommerstein 1996, pp. 10 n. 47, 199 (n. v. 464); Centanni 1997, pp. 192-193; Dobrov 2001, p. 210 n. 72. Il coro mistico in Ade è invece parte di una tradizione precedente per Cropp 2019, p. 192 e già Dover 1993, p. 55 (la cui tesi di base è però un *borrowing* inverso, delle *Rane* da Crizia, *contra* Sommerstein 1996, p. 10 n. 47).

[214] Così Centanni 1997, pp. 169, 184, 196; Sommerstein 1996, p. 10; tuttavia, Sutton 1987, p. 71 data il *Piritoo* agli anni 430-420 a.C. per ragioni metriche. Dover 1993, p. 55 pone il *Piritoo* dopo le *Rane* (alle Lenee del 403 a.C., oppure non rappresentato affatto), vd. la nota precedente.

[215] Per dettagli sulla nomenclatura vd. Dover 1993, pp. 51-52; Sommerstein 1996, p. 198.

proposta una derivazione della prima dalla seconda.[216] Analoga relazione si può ipotizzare tra il *report* sull'Ade attestato per il *Piritoo* da Tzetze (e suggerito da *TrGF* 43 F 7, vd. *supra*) e *Ra.* 108-164a: la *pointe* comica consisterebbe nel cambio di ruolo di Eracle, da ricevente delle istruzioni nella tragedia dategli dal residente *in loco* (Teseo) a quello di locutore ora esperto da sé (per via della compiuta caccia a Cerbero) e maestro del disinformato e terrorizzato Dioniso.[217] Se questo supposto rapporto di intertestualità non sfuggì a qualche antico esegeta della commedia, Tzetze, per chiudere il cerchio, avrebbe potuto trarre da lì l'informazione in questione. Gli scolii superstiti alle *Rane*, pur tanto ricchi, nulla dicono di questo episodio di paratragedia; ma ciò ancora non lo esclude: da un lato gli scolii sono attenti in primo luogo a echi verbali e non tematico-situazionali come quello qui postulato;[218] dall'altro, Tzetze «may have had access to versions less corrupt or more complete than our surviving witnesses» non solo per la scoliografia tragica ma anche per quella aristofanea.[219] Imboccando questa via, la lettura diretta del *deperditum* euripideo lascia il posto alla conoscenza combinata del testo comico che ne fu ispirato e, a pari livello, del suo apparato esegetico, questa sì combinazione indubitabilmente ascrivibile a Tzetze e già vista intervenire più volte come mediatrice della sua *scholarship* tragica frammentaria.

La supposizione di un anello esegetico-scoliastico quale (unico) mancante nella lunga catena di comunicazione tra Tzetze ed il *Piritoo* pare più economica e fondata non soltanto della tesi opposta (padronanza completa di trama e testo della *pièce* da parte del Nostro), ma anche dell'altra proposta di fonte indiretta per il controverso elemento in esame. Questa ipotesi alternativa risale a D. F. Sutton e W. Luppe (che infine la rifiuterà, vd. *infra*) e muove dal presupposto che la *hypothesis* del *Piritoo* serbata dal Logoteta sia una riduzione di quella originale,[220] la quale avrebbe per parte sua incluso anche un cenno all'incontro in Ade tra Teseo prigioniero ed il suo liberatore Eracle (cenno recepito dal solo Giovanni Tzetze ma non dal suo

[216] Wilamowitz 1875, p. 181, seguito dai commentatori alle *Rane* citati da Rau 1967, p. 116 n. 3 (scettico per parte sua), poi Cockle 1983, p. 32; Mette 1983, p. 15; Dover 1993, p. 54; Sommerstein 1996, pp. 10 n. 47, 199 (n. a v. 464); Dover 2001, p. 210 n. 72; Collard, Cropp 2008b, p. 639 (per i quali è parodia del *Piritoo* anche *Ra.* 285-295, la comparsa di Empusa; per l'ipotesi satiresca lì arieggiata mancano veri indizi, ma è da tema studiare in altra sede); ora Boschi 2021, pp. 63-64, 66.

[217] Descrive, senza credervi, il meccanismo testuale qui proposto Cropp 2019, p. 188 n. 21: «In *Frogs* 143ff. Heracles describes to Dionysus the terrors of the Underworld that Theseus had previously described to him»; l'ipotesi a testo si ritrova ora formulata in Boschi 2021, p. 44.

[218] Così Sutton 1987, pp. 67-68 e cfr. sul tema Dobrov 2001, pp. 134, 205 n. 12. Gli *scholia vetera* nulla dicono relativamente al *Piritoo* nemmeno per *Ra.* 465-478, pur individuando – ma confusamente – un modello tragico di alcune espressioni nel *Teseo*, vd. in proposito *supra*, n. 121.

[219] Cfr. Mastronarde 2017, p. 79, da cui il virgolettato; anche Benuzzi 2017-2018, pp. 371, 376 n. 30.

[220] Sulla riduzione delle *hypothesei*s nel passaggio da papiro a codice vd. Luppe 1996, pp. 214 n. 2 (*Alcesti*), 215 (*Danae*), 216, 218 (*Piritoo*); Luppe 1982; Luppe 1988, p. 27 n. 2; van Rossum-Steenbeek 1998, p. 25. La brevità della *hypothesis* del *Piritoo* nel Logoteta constatano anche Cockle 1983, p. 29; Boschi 2021, p. 43.

omonimo Logoteta).[221] Anche questa ipotesi può vantare qualche verosimiglianza: la *hypothesis* del *Piritoo* superstite è, come già osservato, effettivamente più breve rispetto alla media delle congeneri;[222] la meccanica di riduzione messa in conto da Sutton e Luppe non è così diversa da quella verificabile per la *Melanippe*: qui come là sono state o si suppongono omesse (dunque né "riassunte" né "rimaneggiate")[223] parti di testo, per la *Melanippe* il finale e anzi l'intero *dénouement* della trama giunta all'apice della tensione,[224] per il *Piritoo* un frangente pure presumibilmente avanzato (cfr. Tz. ὕστερον) – nell'uno e nell'altro caso la decurtazione finale potrebbe spiegarsi con l'urgenza del Logoteta di procedere alla preziosa citazione (cfr. la sua entusiastica dichiarazione di offerta erudita τοῖς ἀσπαζομένοις τὴν πολυμάθειαν); infine, la proposta che anche nella *hypothesis* al *Piritoo* comparisse un rinvio ad una specifica ῥῆσις, cosa in sé insolita per il formato,[225] troverebbe un parallelo nell'attenzione riservata al λόγος φιλότιμος della protagonista proprio nella *hypothesis* alla *Melanippe* (vd. *supra*). In generale, che questi prodotti di paraletteratura fossero esposti, nei vari snodi di trasmissione, a modifiche ed anche perdite testuali di ogni tipo è fatto acclarato[226] e conseguente alla loro natura di *living texts*.

D'altra parte, l'idea che ad essere omessa dal Logoteta fu proprio la frase che si vuole invece conservata da Tzetze dal modello comune somiglia ad una *petitio principii*. Inoltre, questa soluzione ricade nella diatriba circa la disponibilità bizantina ed anzi la stessa esistenza in ogni tempo della silloge di *hypotheseis* corredata di estratti poetici che polarizza il dibattito sui canali di informazione euripidea del Nostro[227] – ma indebitamente, oscurando la ricchezza e varietà delle filiere di tradizione e trasmissione non solo teoricamente concepibili per quel tempo ma allora veramente attive, e sopravvissute oggi soltanto in parte minima, ancora minore dei testi antichi originali.[228] L'esclusione della letteratura ipotesiografica in fruizione diretta dal no-

[221] Sutton 1988, p. 192 (con la meno economica alternativa che «two such hypotheses-sets survived» da cui i due Giovanni dipendono), in apparenza seguito da Alvoni 2006, p. 294 n. 27; Luppe 1996, p. 219.

[222] Da Luppe 1988 calcolata su papiro in ca. 33-42 righi di 27-31 lettere (vd. lì p. 28 per la *Stenebea*: 36 righi).

[223] Questa è l'obiezione di Meccariello 2014, p. 101 n. 62, secondo la quale la tesi di Sutton e Luppe farebbe della *hypothesis* del *Piritoo* «una sintesi o un rimaneggiamento», mentre la fedeltà di copiatura del Logoteta è altrimenti comprovata dal confronto tra le sue due *hypotheseis* a *Stenebea* e *Melanippe* e le corrispondenti papiracee.

[224] Meccariello 2014, p. 250; per Kannicht 2004, p. 526 della *hypothesis* papiracea della *Melanippe* mancano ca. 10-14 righi. Per l'oscurità del *plot* della tragedia venuta meno la *hypothesis* vd. Collard, Cropp, Lee 1995, pp. 240-241; Jouan, van Looy 2000, p. 357; Collard, Cropp 2008a, p. 570.

[225] Ragiona su questo aspetto Meccariello 2014, p. 249.

[226] Cfr. quanto ne dice ancora Meccariello 2014, pp. 8-9 a proposito delle *hypotheseis* di Aristofane di Bisanzio.

[227] Vd. più diffusamente su questa falsa alternativa Carrara 2021, pp. 196-198. Modalità ibride di tradizione delle *hypotheseis*, né nell'originaria silloge *Tales from Euripides* né in capo ai rispettivi drammi su codice, passa in rassegna lo stesso Luppe 1996, pp. 223-224.

[228] Di ciò analizza un caso particolarmente "ricco" Wright 2016; vd. anche Curnis 2003, p. 15.

vero delle sorgenti della *scholarship* tragica di Tzetze non impone, quale unica alternativa, il ricorso ai testi dei δράματα (così invece W. Luppe, il cui strabismo critico è evidente nel negare altrimenti sistematicamente – per il Logoteta e tutti gli altri autori trattati: Gregorio di Corinto, Moses Chorenensis, Giovanni Malala[229] – ed invece concedere al solo Tzetze l'accesso ai copioni euripidei se – e solo se – questo gli paia l'unico modo di circumnavigare l'aborrito *liber argumentorum*):[230] anche la produzione erudita di matrice ellenistica ebbe un suo *Nachleben*, come mostra l'assorbimento delle tre *hypotheseis* tragiche nel commento del Logoteta ai capp. 28 e 30 del περὶ μεθόδου δεινότητος di Ps.-Ermogene (e di due comiche per altri punti del trattato).[231] La consultazione di queste poche pagine di prosa tecnica più o meno coeva, per chiudere così il lungo percorso d'indagine, sta a monte delle notizie in possesso di Tzetze sui perduti *Stenebea* e *Piritoo*, con il concorso dell'ancor più familiare testo di Aristofane *cum scholiis* per i dettagli narrativi altrimenti privi di paralleli (προσποιεῖται Βελλεροφόντης ταύτης ἐρᾶν per la *Stenebea*, ὕστερον δὲ Ἡρακλεῖ κατελθόντι κτλ. per il *Piritoo*) ed una sola "fioritura" di autonoma fantasia (ἀφεῖσα τὸν οἶκον τοῦ Προίτου ἔξεισι λάθρᾳ κτλ., forse con suggerimento malaliano).

3d. Gli *incertarum fabularum fragmenta* 1093 K. e 1093a K. e l'*Andromaca* (con scolii)

I due brani sopra repertoriati ai nrr. 12-13 provengono, rispettivamente, dal *Commento all'Alessandra di Licofrone* e dalle *Chiliadi*, hanno soggetto mitografico inerente il ciclo troiano (le nozze di Peleo e Teti l'uno, l'indovino Eleno l'altro) e si offrono per una trattazione unitaria al termine del percorso d'analisi nella misura in cui si differenziano da tutti i passi fin qui visti – almeno nella valutazione che ne fa l'edizione di R. Kannicht – per gli stessi due aspetti fondamentali, natura della testimonianza e ruolo di Tzetze nella filiera di trasmissione. Nell'edizione di Kannicht, i due brani figurano come frammenti (di contenuto, ovviamente non di testo) di autore certo – Tzetze dice per ambedue Εὐριπίδης – ma provenienza non determinata: dunque *fragmenta incertae fabulae* 1093 e 1093a K.; inoltre, Tzetze è l'unico autore a comparire nei rispettivi *apparatus testimoniorum*. Ciò significa che Kannicht – per il fr. 1093 sulla scia di A. Nauck e con l'argomento di A. Lesky (vd. *infra*), per il fr. 1093a in autonomia – ha ritenuto di ritrovare in queste righe di Tzetze notizie relative ad uno o più *deperdita* euripidei di soggetto troiano non al-

[229] Luppe 1996, p. 216.

[230] Luppe 1996, particolarmente eloquente a p. 221: «Setzt man also bei Tzetzes, wie ich meine, es tun zu müssen, direkte Kenntnis von Euripides-Dramen jenseits der uns bekannten Auswahl voraus […], scheidet dieser als Zeuge für die Existenz weiterer Hypotheseis zu seiner Zeit aus». Per gli altri *testimonia* euripidei di piena età bizantina considerati Luppe ammette senza riserve *Vorlagen* intermedie; l'ultimo ad aver usato il *corpus* delle *hypotheseis* è per lui il più precoce Malala.

[231] Di *Acarnesi* e *Vespe*, con le rispettive lunghe citazioni proemiali, vd. l'analisi di Castelli 2003, pp. 47-64; vd. anche lì, p. 64 su Giovanni quale «estremo testimone di una lunga tradizione […] ellenistica, forse peripatetica».

trove attestate.[232] I due brani così inquadrati restano in cerca di collocazione nella galassia di *pièces* euripidee perdute su eventi e personaggi della guerra di Troia, dai suoi antefatti agli esiti (si è pensato agli *Sciri* e soprattutto al *Peleo*, vd. *infra*). La classificazione dei due estratti come riflessi di drammi di Euripide non più esistenti, al di là di quali questi fossero con esattezza, apre uno scenario importante per la presente ricerca, con la domanda da dove Tzetze *unus testis* – negli studi filologici mai, a differenza che nella giurisprudenza di epoche passate, liquidabile come *nullus testis*[233] – abbia ricavato queste notizie: se dai drammi stessi, da lui ancora letti e periti, dunque, soltanto in seguito, oppure altrove.

Come anticipato *supra*, § 1, le notizie contenutistiche e testuali date da Tzetze su Euripide "in beata solitudine" svolgono per la presente *Fragestellung* un ruolo (almeno potenzialmente) decisivo, in bilico come sono tra una valutazione come rare perle di sapienza e, al contrario, retrocessione a punta di un iceberg di una tradizione già indiretta e ora sparita (quando non a mera invenzione ed impostura del Nostro). Particolarmente rilevante diverrà la questione per le porzioni letterali di testo euripideo (solo tre, o forse anche meno) preservate dal solo Tzetze, da trattarsi nella II Parte di questo studio; essa è stata introdotta già qui per i brani nrr. 12-13 data la loro permanenza o promozione tra i *fragmenta incertae fabulae* garante il solo Tzetze nell'edizione di Kannicht. Tuttavia, in questi due casi l'interrogativo sulla sorgente d'informazione di Tzetze *unus testis* si sposta e risolve già a monte: ad un approccio analitico, infatti, per anticipare già le conclusioni, sia il passo dal *Commento all'Alessandra di Licofrone* sia quello delle *Chiliadi* si rivelano non rimembranze isolate di drammi euripidei scomparsi delle quali appurare l'origine (diretta o mediata?) ma tracce di lettura della conservata – è tragedia "selezionata" – ed in epoca bizantina sempre, anche da Tzetze,[234] frequentata *Andromaca*[235] e del suo corredo esegetico (nonché, eventualmente, di altro materiale erudito congenere, vd. *infra*), con qualche apporto personale del Nostro. Per il fr. 1093 K. aveva già visto ciò nei punti salienti Wilamowitz,[236] la cui argomentazione sarà qui ripercorsa ed integrata; si fornirà poi un'analisi autonoma su linee analoghe per il fr. 1093a K. Con riferimento al tema di queste pagine, dunque, i due passi tzetziani in oggetto stampati da Kannicht (il primo già da Nauck) come altrettanti frammenti euripidei di contenuto tali non sono, e non possono né devono scatenare la corrispondente

[232] Kannicht 2004, pp. 1014-1015. Per il fr. 1093 vd. già Nauck 1889², p. 705; Lesky 1937, coll. 289, 65-290, 7 (sugli argomenti dei due studiosi vd. *infra*, a testo); ora Leone 2007², p. 222 nel suo app. test. alla *historia* di Eleno.

[233] La massima latina riposa su una costituzione di Costantino (*Cod. Theod.* 11, 39, 3) ripresa nel Codice di Giustiniano (*Cod. Iust.* 4, 20, 9), vd. Adamczewski 2019, pp. 238-239 con n. 11, ove precedente bibliografia.

[234] Per Harder 1886, p. 52 l'*Andromaca* è tra le tragedie euripidee altre dalla triade bizantina che Tzetze «si non omnes, certe ex maxima parte legerat»; su Tzetze e gli scolii euripidei vd. già Robert 1881, pp. 228-229.

[235] Essa fu parte, insieme a *Medea*, *Ippolito*, *Alcesti*, della cd. "tetrade", la prima sezione dell'*opus* euripideo uscita a stampa (1495), vd. Piccione 2020, pp. 43, 51-53; Finglass 2020, p. 42.

[236] Wilamowitz 1893, p. 27; vd. anche le indicazioni a margine dell'edizione di Scheer 1908, p. 85.

Quellenforschung quanto piuttosto essere espunti dalla raccolta o almeno retrocessi a *dubia*.[237]

Il passo del *Commento all'Alessandra di Licofrone* (nr. 12) valevole oggi come Eur. fr. 1093 K. va riconsiderato nel suo contesto più ampio, affinché subito e meglio ne risaltino gli addentellati con tanto materiale scoliastico-erudito ancora superstite, Tz. *ad Lyc.* 175 (2, 84, 27-85, 6 Scheer):

> ὁ δὲ Πηλεὺς κατὰ Φερεκύδην … ᾤχετο εἰς Φθίαν καὶ Θέτιν ἄγων ἐπὶ τῶν ἵππων οἰκεῖ ἐν Φαρσάλῳ καὶ Θετιδείῳ, ὃ καλεῖται ἀπὸ τῆς Θέτιδος ἡ πόλις, κατὰ μὲν Φίλαρχον [*sic*], ὅτι ὁπλισαμένη τὰ ὅπλα ἔφευγε τὸν Ἥφαιστον ‹καὶ› μὴ πληρώσασα τούτου τὸν ἔρωτα, πληγεῖσα δὲ τὸν πόδα ὑπ' αὐτοῦ σφύρᾳ ἐν Θετταλίᾳ ἐλθοῦσα ἰᾶται ἐν τῷ ἀπ' αὐτῆς κληθέντι Θετιδείῳ, κατὰ δὲ Εὐριπίδην διωκομένη ὑπὸ Πηλέως ἡ Θέτις μετήλλαττεν ἑαυτὴν ὡς ὁ Πρωτεὺς εἰς διαφόρους ἰδέας ἐκεῖ δὲ [*scil.* ἐν Θετιδείῳ] κατέσχεν αὐτὴν ἐν σηπίας μορφῇ καὶ ἐμίγη αὐτῇ, ὅθεν καὶ Σηπιὰς χωρίον Μαγνησίας Θετταλικῆς.
>
> Peleo secondo Ferecide … si recava a Ftia e, conducendo Teti come sua sposa sui cavalli, abita a Farsalo e precisamente a *Thetideion*, ragion per cui la città prende il nome da Teti, secondo Filarco perché ella, andata a farsi preparare le armi [*scil.* di Achille], fuggiva Efesto e non dava soddisfazione all'amore di questo, e, da lui ferita al piede nella caviglia, recatasi in Tessaglia si cura in quello che da lei è chiamato *Thetideion*; secondo Euripide, invece, perché inseguita da Peleo, Teti si mutava in varie forme, come Proteo; là [*scil.* a Θετίδειον] egli la possedette in forma di seppia e si unì a lei, da cui il luogo di Magnesia tessalica è chiamato *Sēpias*.

L'estratto è parte dell'ancor più esteso *report* mitografico (Tz. *ad Lyc.* 175 [2, 84, 19-85, 19 Scheer]) sul nesso Οἰνώνης φυγάς del v. 175 dell'*Alessandra* («il fuggiasco di Enone» è Peleo, il padre di Achille).[238] Tzetze vi inanella tre riferimenti ad *auctores* per il toponimo Θετίδειον:[239] il primo e il secondo, rispettivamente a Ferecide (*FGrHist* 3 F 1b) e Filarco (*FGrHist* 81 F 81), derivano – l'uno quasi *verbatim*, l'altro in parafrasi riassuntiva – dal corredo scoliastico alla *Nemea 4* di Pindaro (vv. 50-51 Θέτις δὲ κρατεῖ / Φθίᾳ): già qui sono evocati insieme per Θετίδειον ambedue gli storici (*schol. BDP* Pind. *N.* 4, 81b [3, 77, 13-23 Drachmann] Φύλαρχός φησι, 81c [3, 78, 1-5 Drachmann] ἐν πρώτῳ Φερεκύδης οὕτω γράφει);[240] alla loro fruizio-

[237] L'eliminazione di fr. 1093 ponderò Nauck 1892, p. XXIV (seppur per altre ragioni rispetto alle presenti, vd. *infra*); vd. anche Snell 1964, p. 19 (pone il frammento tra parentesi quadre, senza motivazioni). Tra le edizioni recenti, mantengono ambedue i frammenti Collard, Cropp 2008b, pp. 612-613, seppur con dubbi («strongly questioned» il primo, «questionable» il secondo), il solo fr. 1093 Jouan, van Looy 2003, p. 108 (più ottimista sul valore di ambedue le testimonianze di Tzetze era Jouan 1966, p. 69).

[238] Peleo fu esiliato due volte per omicidi di parenti; per la sua carriera mitica prima delle nozze con Teti vd. Papamichael 1983; Gantz 1993, pp. 222-228; Jouan, van Looy 2000, pp. 531-534.

[239] Su questa località tessala presso Farsalo – piccola, comprendente poco più del santuario della dea (per cui cfr. Eur. *Andr.* 117 Θέτιδος δάπεδον καὶ ἀνάκτορα) e certo non vera e propria *polis* – quale *setting* dell'*Andromaca* e nella realtà storico-geografica del tempo vd. Stählin 1924, p. 141 n. 10; Jacoby 1957, p. 388; Stevens 1971, p. 91; Lloyd 2005^2, pp. 10-11; Fowler 2013, p. 446 con n. 16; Dolcetti 2004, p. 66 n. 13.

[240] Su Ferecide in questa pagina di Tzetze vd. Dolcetti 2004, pp. 65-67 (fr. 2); Papamichael

ne diretta da parte di Tzetze non è nemmeno il caso di pensare. Gli scolii a questo luogo pindarico si rivelano responsabili anche del terzo riferimento autoriale – l'euripideo – nella nota tzetziana in esame, dato che il primo della serie recita come segue, *schol. BDP* Pind. *N.* 4, 81a [50] (3, 77, 11-13 Drachmann):

> ἡ δὲ Θέτις ἄρχει καὶ δεσποτεύει τῆς Φθίας, ἔνθα ἐστὶ καὶ τὸ Θετίδειον ἱερὸν, ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Ἀνδρομάχῃ
>
> Teti governa e regna su Ftia, ove è anche il santuario *Thetideion*, come anche Euripide nell'*Andromaca*.

Mentre i due scolii (b) e (c) a Pi. *N.* 4, 50-51 rappresentano per Tzetze l'unica via alla conoscenza di Ferecide e Filarco, lo scolio (a) lo invita ad una consultazione diretta, essendo l'opera ivi citata, l'*Andromaca* di Euripide, (d)a lui leggibile e dimostrabilmente letta (vd. *supra*, n. 234). Sulla base di questa lettura – ma è lettura dell'Euripide conservato! – Tzetze crea in autonomia il contrasto *in etymologicis* tra Filarco ed il poeta tragico (κατὰ μὲν Φίλαρχον … κατὰ δὲ Εὐριπίδην) per Θετίδειον. L'etimologia attribuita ad Euripide non corrisponde, però, perfettamente al dettato dell'*Andromaca*, ove la località in questione si chiama così perché residenza comune di Peleo e Teti dopo le nozze, non perché «in quel luogo la dea si sarebbe più volte trasformata per sfuggire a Peleo»,[241] cfr. *Andr.* 17-20 ἵν' ἡ θαλασσία / Πηλεῖ ξυνῴκει … / … Θεσσαλὸς δέ νιν λεὼς / Θετίδειον αὐδᾷ θεᾶς χάριν νυμφευμάτων e anche *schol. MO* Eur. *Andr.* 17 [2, 251, 12-252, 1 Schwartz] αὐτόθι γὰρ αὐτῇ συνῴκησεν Πηλεύς … Θετίδειον ὅπερ ἐστὶ πόλις Θεσσαλίας, ὥς φησι Φερεκύδης. Tzetze proietta su Θετίδειον quanto avvenuto sulla costa di Σηπιάς, località non distante (presso Iolco in Magnesia, Tessaglia orientale) ma distinta:[242] lì ebbe luogo il soggiogamento della dea da parte di Peleo nonostante le fughe e metamorfosi. Anche di Σηπιάς Tzetze sa dal testo dell'*Andromaca*, ai cui vv. 1265-1266 Teti apparsa come *dea ex machina* ingiunge al vecchio coniuge di attendere il trasporto alle isole dei Beati presso un «cavo recesso dell'antico faraglione *Sēpias*» (παλαιᾶς χοιράδος κοῖλον μυχὸν / Σηπιάδος); con l'ubbidiente replica «vado alle balze del Pelio, là dove presi il tuo bellissimo corpo tra le braccia» (vv. 1277-1278 εἶμι Πηλίου πτυχάς / οὗπερ σὸν εἷλον χερσὶ κάλλιστον δέμας) l'eroe individua esplicitamente in *Sēpias* il luogo della sua prima unione con Teti[243] (mentre sul retroscena della logistica la dea aveva pudicamente taciuto). Tzetze (con)fonde il nome *Thetideion* e l'evento di *Sēpias* mettendo in fila i due toponimi come se fossero identici e sinonimi (Θετιδείῳ … ἡ πόλις … ἐκεῖ … κατέσχεν αὐτὴν ἐν σηπίας μορφῇ … ὅθεν καὶ Σηπιὰς χωρίον): questa operazione avviene forse per svista in buona fede (per fraintendimento di νυμφεύματα di *Andr.* 19 come congresso carnale e non

1983, pp. 150-151; vd. anche Fowler 2013, pp. 719-720, commento filologico al fr. 1 di Ferecide, di cui si è seguita l'interpretazione e traduzione di καὶ Θετιδείῳ, ὃ.

[241] Dolcetti 2004, pp. 66-67 n. 13.

[242] Per dettagli geografici e mitici su Σηπιάς vd. le note ad *Andr.* 1265 di Stevens 1971, p. 245; Lloyd 2005[2], pp. 176-177, con ulteriore bibliografia; Stählin 1924, pp. 41, 45, 52, 56, 63.

[243] Cfr. Lesky 1937, col. 290, 10-15.

nozze "coabitative"? ma cfr. anche ξυνῴκει al v. 17) o forse per tendenza didattica a semplificare e ordinare;[244] comunque sia, essa non richiede di superare il perimetro di lettura dell'*Andromaca* (più precisamente: di suoi *loci* esposti come il prologo e i due discorsi finali) e dei suoi scolii antichi.

Gli scolii antichi sono anche i fornitori dell'altro elemento etimologico della nota di Tzetze, la derivazione di Σηπιάς dalla mutazione in seppia della dea fuggitiva:[245] questa è assente nel testo di Euripide (ed è anzi lì sublimata nel cenno al κάλλιστον δέμας di Teti al v. 1278)[246] ma presente in *schol. MNOA* Eur. *Andr.* 1265 (2, 322, 1-3 Schwartz):

> Σηπιὰς δὲ τόπος περὶ τὸ σπήλαιον ὅπου τὴν Θέτιν ἥρπασεν ὁ Πηλεὺς εἰς σηπίαν μεταβληθεῖσαν.
>
> *Sēpias* è il luogo intorno alla spelonca ove Peleo rapì Teti trasformatasi in seppia.

È significativo che pure il più convinto assertore del collegamento del «piece of evidence» di Tzetze su Teti-seppia ad una tragedia perduta di Euripide (il *Peleo*, vd. *infra*) lo trovi comunque «corroborated by the scholion on Euripides *Andromache* 1265»:[247] più che corroborato, esso ne è generato.

In linea generale, la peculiare unione dei genitori di Achille è parte di una *koiné* scoliastica che ne tratta con contenuti e termini consonanti con il passo di Tzetze qui in esame (Tz. *ad Lyc.* 175); così fa lo *schol. L^{m}P* A.R. 1, 582 (p. 50, 19-20 Wendel):

> Σηπιάς ἀκρωτήριον ἐν Ἰωλκῷ, οὕτω καλούμενον διὰ τὸ τὴν Θέτιν ἐνταῦθα εἰς σηπίαν μεταβληθῆναι διωκομένην ὑπὸ Πηλέως.
>
> *Sēpias*: promontorio a Iolco, così chiamato perché Teti lì si trasformò in seppia inseguita da Peleo.

ed il più ampio *schol. BDP* Pind. *N.* 3, 60 [35] (3, 51, 17-52, 5 Drachmann), impreziosito da due tessere sofoclee sulle metamorfosi di Teti:[248]

> ποντίαν Θέτιν κατέμαρψεν: ἀντὶ τοῦ περιεγένετο αὐτῆς τῶν ἐπιβουλῶν διωκομένη γὰρ ὑπ' αὐτοῦ μετέβαλλε τὰς μορφὰς, ὁτὲ μὲν εἰς πῦρ, ὁτὲ δὲ εἰς θηρία ὁ δὲ καρτερήσας περιγέγονε. περὶ δὲ τῆς μεταμορφώσεως αὐτῆς καὶ Σοφοκλῆς φησιν ἐν Τρῳΐλῳ (Soph. fr. 618 R.)
>
> ἔγημεν ὡς ἔγημεν ἀφθόγγους γάμους,
> τῇ παντομόρφῳ Θέτιδι συμπλακείς ποτε.
>
> καὶ ἐν Ἀχιλλέως ἐρασταῖς (Soph. fr. 150 R.)

[244] Wilamowitz 1893, p. 27 evoca la «solita neglegentia Tzetzae» in relazione a ἐκεῖ δὲ; *contra* invece Jouan 1966, p. 69. Collard, Cropp 2008b, pp. 612-613 omettono nella riproduzione del testo proprio il decisivo snodo intorno ad ἐκεῖ δὲ.

[245] Secondo Lesky 1937, col. 290, 19-22 si tratta di «etymologische Spielerei»; per un altro scolio antico con l'etimologia, quello ad A.R. 1, 582, vd. *infra*, a testo e cfr. Jouan 1966, p. 69 n. 6.

[246] Vd. su questa omissione Stevens 1971, p. 245 (che ritiene la metamorfosi in seppia, però, comunque allusa) e soprattutto Allan 2000, p. 35.

[247] Papamichael 1983, p. 145.

[248] Sulle cui varie descrizioni letterarie e realizzazioni nelle arti figurative vd. Gantz 1993, p. 229; Sommerstein, Fitzpatrick, Talboy 2006, p. 233; sui due frammenti sofoclei vd. *infra*, n. 268.

> τίς γάρ με μόχθος οὐκ ἐπεστάτει; Λέων
> δράκων τε, πῦρ, ὕδωρ.
>
> ὅτι δὲ τῷ διαφόρῳ τῆς μορφῆς ἡ Θέτις ὑπέκλεπτε τοὺς πρὸς τὸν Πηλέα γάμους, δημώδης ὁ λόγος ὥσπερ καὶ ὁ Πρωτεὺς τὴν φύσιν ἤμειβεν
>
> Ghermì la marina Teti: invece che ebbe il sopravvento sulle trame di lei; inseguita da lui, ella cambiava le sue forme, ora in fuoco ora in animale; ma quello resistendo con pazienza ebbe la meglio. Riguardo alla metamorfosi di lei dice Sofocle nel *Troilo* (Soph. fr. 618 R.):
>
> si sposò come si sposò in nozze senza parole,
> essendosi intrecciato allora a Teti che prendeva tutte le forme
>
> e negli *Amanti di Achille* (Soph. fr. 150 R.):
>
> Quale cimento non mi sopraffaceva? Leone
> e drago, fuoco, acqua
>
> Che grazie alla variazione della forma Teti eludeva le nozze con Peleo, è saga corrente; allo stesso modo anche Proteo cambiava la natura.[249]

Che Tzetze conoscesse e utilizzasse gli scolii antichi non solo ad Euripide (ed Aristofane, vd. *supra*) ma anche ad Apollonio Rodio e Pindaro è acclarato:[250] della dipendenza della nota in oggetto dall'apparato esegetico a Pind. *N.* 4, 81 (50) si è detto già a proposito di Ferecide e Filarco; per restare agli scolii a *Nemea 3*, quello ἄλλως al v. 38, di poco posteriore alla lunga pericope su Teti mutante sopra riportata, fornisce al Nostro la ricercata notizia sull'uccisione dell'Amazzone Melanippe per mano di Telamone rifusa più avanti nello stesso *Commento all'Alessandra di Licofrone* (cfr. *schol. BDP* Pind. *N.* 3, 64b [3, 52, 20-25 Drachmann] ~ Tz. *ad Lyc.* 1329 [2, 374, 18-19] Scheer ἀνῃρέθη … Μελανίππη δὲ παρὰ Τελαμῶνος).[251]

Una lettura del ricco scolio a Pind. *N.* 3, 60 (35) supponeva alla base delle righe

[249] Comunanze e differenze tra i tre scolii sono riassunti in tabella:

Tema	Tz. *ad Lyc.* 175	schol. A.R. 1, 582	schol. Pind. *N.* 3, 60/35
Inseguimento di Peleo	διωκομένη ὑπὸ Πηλέως	διωκομένην ὑπὸ Πηλέως	διωκομένη γὰρ ὑπ' αὐτοῦ
Mutazioni di Teti	μετήλλαττεν ἑαυτὴν … εἰς διαφόρους ἰδέας	/	μετέβαλλε τὰς μορφὰς … τῷ διαφόρῳ τῆς μορφῆς
Parallelo con Proteo	ὡς ὁ Πρωτεὺς	/	ὥσπερ καὶ ὁ Πρωτεὺς τὴν φύσιν ἤμειβεν
Dettaglio delle forme	/	/	ὁτὲ μὲν εἰς πῦρ, ὁτὲ δὲ εἰς θηρία … περὶ δὲ τῆς μεταμορφώσεως κτλ.
Sēpias	Σηπιὰς χωρίον	Σηπιάς ἀκρωτήριον ἐν Ἰωλκῷ	/
Metamorfosi in seppia	ἐν σηπίας μορφῇ	εἰς σηπίαν μεταβληθῆναι	/

[250] Elenchi di *loci* in Harder 1886, pp. 51 (Pindaro), 53 (Apollonio) e una panoramica in Coward 2022, p. 361.

[251] Su questo dettaglio mitico ed il suo contesto pindarico vd. Pfeijffer 1999, p. 321; Gantz 1993, p. 398; Montemurro 2019, p. 69 n. 2. Lo scolio a Pindaro dà l'informazione attraverso la citazione di un testo esametrico anonimo (Τελαμὼν … κτείνας ἀνδρολέτειραν ἀμώμητον Μελανίππην, *SH* fr. 1168, *olim* Hes. fr. 278 Rzach), che Tzetze non avrà certo mai visto nella sua sede epica originaria: l'indicazione «respicit Tzetz.» nell'app. cr. di Lloyd-Jones, Parsons 1983, p. 558 al frammento epico (ove vd. per ulteriori dettagli su questo testo) va dunque intesa previa mediazione dello scolio alla *Nemea*.

di Tzetze in esame già A. Nauck nel 1892, rigettando così l'elevazione delle stesse a lacerto euripideo (fr. 1093) da lui stesso operata tre anni prima nell'edizione dei frammenti tragici; per il Nauck "palinodico", nel redigere la nota a Lyc. 175 Tzetze avrebbe trasferito su Euripide (κατὰ δὲ Εὐριπίδην διωκομένη ὑπὸ Πηλέως ἡ Θέτις μετήλλαττεν ἑαυτὴν) quanto nello scolio pindarico trovava posto sotto l'egida di Sofocle (διωκομένη γὰρ ὑπ' αὐτοῦ μετέβαλλε τὰς μορφὰς … περὶ δὲ τῆς μεταμορφώσεως αὐτῆς καὶ Σοφοκλῆς).[252] Tuttavia, a parte non essere perspicui motivi e vantaggi di un tale cambio di *auctoritas*, nello scolio a Pind. *N.* 3, 60 (35) mancano sia la trasformazione della dea marina precisamente in seppia sia l'ambientazione geografica tessalica dell'episodio, ambedue invece in rilievo in Tzetze, sicché è sconsigliabile vedere in quel testo la base – almeno la principale o l'esclusiva – dell'estratto tzetziano su Θετίδειον.[253] Riguardo, poi, agli scolii alle *Argonautiche*, Wilamowitz ipotizzava che la collocazione tzetziana di Σηπιάς a Magnesia di Tessaglia (χωρίον Μαγνησίας Θετταλικῆς), priva di eco in Euripide e nei suoi scolii, potrebbe risentire del marginale apolloniano subito successivo a quello su Teti-seppia, lo *schol.* vet. A.R. 1, 583-584b (p. 51, 3 Wendel) Μάγνησσα τὴν Μαγνησίαν λέγει τὴν κατὰ Θεσσαλίαν.[254] Ad ogni modo, mettere le singole componenti della nota di Tzetze in rapporto univoco con l'uno piuttosto che con l'altro antecedente scoliastico è di rilevanza secondaria: decisiva è anzi proprio l'abbondanza di possibili referenti di questa categoria, il che rende (inutilmente) *difficilior* discettare su altre fonti, poetiche e pure perite, del Nostro.

In termini un po' diversi, a prima vista meno univoci e favorevoli per la posizione qui difesa, si pone la questione dell'altro passo di Tzetze stampato negli *apparatus testimoniorum* di Kannicht e già di Nauck al loro Eur. fr. 1093: si tratta del di poco successivo scolio al v. 178 dell'*Alessandra*, relativo al lemma ἀφ' ἑπτὰ παίδων del poema licofroneo (intesi sono lì i sette figli di Peleo da Teti, dei quali, secondo Licofrone, soltanto Achille sopravvisse alle immersioni ignee della madre).[255] Tzetze torna qui sull'unione tra Peleo e Teti, dicendola per Euripide «ed altri con lui» unica e accaduta a *Sēpias*, Tz. *ad Lyc.* 178 (2, 89, 15-17 Scheer)*:*[256]

> ὁ δὲ Εὐριπίδης ἅπαξ φησὶ μιγῆναι Πηλέα τῇ Θέτιδι ἐν τῇ Σηπιάδι καὶ ἕτεροι σὺν αὐτῷ.
>
> Euripide una volta sola dice che si unì Peleo a Teti a *Sēpias*, ed altri con lui.

[252] Nauck 1892, p. XXIV; cfr. Nauck 1889, p. 705. Riportano la spiegazione di Nauck Jouan, van Looy 2003, p. 108; sembrano ritenere il problema posto dallo scolio di Tzetze di natura attributiva (Euripide o altro autore?) Collard, Cropp 2008b, p. 613.

[253] Non esclude l'apporto di questo scolio alla creazione del *potpourri* di Tzetze Wilamowitz 1893, p. 27.

[254] Wilamowitz 1893, p. 27; si darebbe, allora, un *pattern* parallelo a quello constatabile per gli scolii alla due *Nemee*: dalla stessa "pagina" scoliastica vengono sfruttate due note vicine.

[255] Per questa variante della saga cfr. Hes. fr. 300 M.-W. e vd. Gantz 1993, p. 231; Hurst, Kolde 2008, p. 125; Hornblower 2017, p. 163.

[256] Il contenuto dello scolio non è ben reso nei termini di un ratto o un sopruso di Peleo ai danni di Teti – il termine usato è il semplice μιγῆναι –, come invece sembrano leggere Sommerstein, Fitzpatrick, Talboy 2006. p. 233, i quali poi ritengono tale (immaginata) versione violenta «a mere over-interpretation of Eur. *Andr.* 1278» (ove Peleo in maniera neutra "prende" il corpo di Teti) da parte dello scoliaste (*i.e.* Tzetze).

L'espressione ἅπαξ μιγῆναι parrebbe documentare per Euripide (ma il condizionale è d'obbligo, come si vedrà subito) una versione della saga in cui l'unione dei genitori di Achille avvenne una sola volta (seppur ben feconda) e che non si trova nell'*opus* superstite del poeta: secondo A. Lesky (cui rinvia R. Kannicht) ed anche F. Jouan (in maniera apparentemente indipendente), questa sarebbe invenzione euripidea in un dramma imprecisato – discordante dall'*Andromaca*, ove Teti era stata coniuge convivente di Peleo, v. 17 – giunta tramite la mediazione di poeti ellenistici pure imprecisati – gli ἕτεροι σὺν αὐτῷ dello scolio tzetziano – fino ad Ovidio (*Met.* 11, 221-265, con la conclusione «confessam amplectitur heros / et potitur votis ingentique implet Achille»).[257] Se così fosse, diverrebbe possibile, ed in una prospettiva *à la* Luzzatto anche lecito, individuare la sorgente d'informazione di Tzetze *unus testis* in «une, n'importe laquelle, des pièces ou figure Achille»[258] compresa nel contingente delle 52 opere di Euripide da lui dichiarate lette (vd. *supra*, § 1).

A fronte di uno scenario di tale portata (un nuovo *fragmentum Euripideum*) e implicazione (con l'inevasa domanda sulla fonte di Tzetze per esso), vanno vagliate anche altre letture del nesso incriminato ἅπαξ μιγῆναι; M. Mayer lo eliminava con correzione in ἅρπαξ μιγείς («unitosi da rapitore»), mentre Wilamowitz lo liquidava come *figmentum* della fantasia del bizantino (contrabbandato poi per storia euripidea): dalle circostanze peculiari del corteggiamento teriomorfo riferite nella nota a Lyc. 175 Tzetze deduceva nella successiva nota a Lyc. 178, un po' per verosimiglianza un po' forse anche per *pruderie*, l'irripetibilità dell'incontro.[259] Più promettente pare la via indicata da C. Robert di considerare ἅπαξ μιγῆναι un fraintendimento («ein Missverständnis»),[260] o meglio – con termine più neutro e al contempo più congruente all'operazione che si assume qui compiuta da Tzetze – un distillato interpretativo ancora della ῥῆσις finale di Teti nell'*Andromaca*.[261] In questo discorso, Achille viene presentato a due riprese come il figlio amatissimo ed, implicita-

[257] Lesky 1937, coll. 285, 52-286, 4 e 289, 65-290, 7, qui con l'argomento (in sé valido) della libertà del poeta nel plasmare diversamente lo stesso mito; Jouan 1966, p. 69 con n. 5; così *in nuce* già Robert 1920, p. 66 n. 3, ma con l'alternativa del «Missverständnis» su cui vd. oltre, a testo. Rinvia a Lesky anche Kannicht 2004, p. 1015 (in app. test.), che ne condivide dunque l'argomento e anzi vi fonda il mantenimento delle due note di Tzetze tra i *fragmenta Euripidis* (nonostante la palinodia di Nauck, per cui vd. *supra*, a testo).

[258] Citazione, adattata al contesto, da Jouan, van Looy 2002, p. 68.

[259] Vd. Mayer 1936, col. 207, 31-32 (*contra* Lesky 1937, col. 285, 58-60); Wilamowitz 1893, p. 27. *Status quaestionis* anche in Jouan 1966, p. 69, favorevole ad una valorizzazione letterale della testimonianza di Tzetze, con le conseguenze del caso.

[260] Robert 1920, p. 66 n. 3 (in alternativa alla tesi di cui a n. 257); *contra* Mayer 1936, col. 207, 28-31 (per il quale, se di fraintendimento si tratta, il testo di partenza deve essere stato un altro rispetto al finale dell'*Andromaca*); Lesky 1937, col. 285, 56-58.

[261] Cfr. Leone 1984, p. 394 per il richiamo a Lisia in Tz. *Carm. Il.* III 14-18 Leone che «sconcerta un po', in quanto in nessun luogo l'oratore fa menzione di Pentesilea. Si potrebbe pensare a qualche orazione perduta, ma questa ipotesi mi sembra in verità poco probabile»; esso viene dunque collegato al Lisia conservato, «al famoso capitolo dell'epitafio (2, 4) nel quale Lisia, descrivendo la spedizione offensiva delle Amazzoni contro Atene, sottolinea l'eccezionale spirito bellicoso delle donne guerriere»; vd. su Lisia anche Leone 2015, p. 125 n. 2.

mente, unico della coppia, ai vv. 1236-1237 e soprattutto al v. 1260 τὸν φίλτατόν σοι παῖδ' ἐμοί τ' Ἀχιλλέα: Tzetze avrebbe potuto tradurre, estremizzando, l'unicità della prole nell'eccezionalità del contatto dei genitori (un figlio, un *coniugium*). La ragione di tale operazione risiede nella necessità di controbilanciare il lemma licofroneo di partenza sui sette figli di Peleo e Teti (ἀφ' ἑπτὰ παίδων, vd. *supra*) – una cifra problematica ed inaudita per Tzetze[262] – con la più comune versione già omerica (*e.g.* Hom. *Il.* 24, 54) di Achille μονογενής rafforzandola con un'altra *auctoritas*: Euripide. Gli «altri con lui» (καὶ ἕτεροι σὺν αὐτῷ) evocati in coda allo scolio licofroneo possono ed anzi debbono riferirsi nell'*ordo verborum* dello stesso non tanto all'ἅπαξ μιγῆναι quanto a quel che viene detto subito prima, l'ambientazione del *coniugium* ἐν τῇ Σηπιάδι – e di questa ambientazione, per venire al punto, fa fede non soltanto Euripide con il v. 1266 dell'*Andromaca* (Σηπιάδος, con la chiosa di Peleo rivelatrice della pregnanza del luogo al v. 1278, vd. *supra*) ma anche lo scoliaste antico *ad loc.* (per il cui testo vd. ancora *supra*): Tzetze eleverebbe allora al rango di *auctoritates* pari al poeta i suoi scolii,[263] con procedimento di allargamento e generalizzazione analogo a quello alla base della perifrasi grammaticale οἱ περὶ + accusativo del nome proprio di un erudito quando invero l'unica autorità intesa è quella citata *nominatim*.[264] Si tratterebbe, dunque, di un caso particolare del fenomeno di recente così descritto da C. Jouanno:

> Il n'y a assurément rien d'inhabituel à ce qu'un homme de lettres byzantin, désireux d'afficher son érudition, fasse parade de sources rares … en lieu et place de sources plus banales et plus aisément accessibles.[265]

Riassumendo questo di necessità lungo percorso di lettura, le due postille euripidee inserite da Tzetze nelle sue esegesi ai vv. 175 e 178 dell'*Alessandra* di Licofrone si possono leggere all'interno di un orizzonte di riferimento limitato all'*Andromaca* di Euripide – nello specifico a suoi *loci* prominenti come il prologo espositivo e le ῥήσεις finali –, agli scolii antichi a quest'opera nonché ad altri scolii di tema affine ad altri autori (Apollonio Rodio e Pindaro). Tale analisi è in grado di rendere giustizia dei dati mitografici, etimologici, geografici etc. che Tzetze mette in conto ad Euripide senza bisogno di rivolgersi altrove, cioè ad un *deperditum* troiano-achilleo del poeta quale loro sede originaria; l'unico vero *inauditum* attribuito da Tzetze ad Euripide, il nesso ἅπαξ μιγῆναι, si spiega come formulazione autonoma del Nostro

[262] Tz. *ad Lyc.* 178 (2, 88, 14-15 Scheer) ὁ μὲν Λυκόφρων οὗτος οὐκ οἶδ' ὅθεν εὑρὼν ἢ ψευδογραφῶν; per le critiche di Tzetze a questo suo *auctor* vd. Benuzzi 2017-2018, p. 377 n. 32.

[263] Anche Scheer 1908, p. 89 glossa ἕτεροι con «sch. ib.». Come parallelo, cfr. l'uso per la composizione dei *Carmina Iliaca* delle tragedia euripidee «con i relativi scolii» (così Leone 1984, p. 405).

[264] Vd. su questa formula di recente Alvoni 2006, p. 295 nn. 29-32; Benuzzi 2017-2018, p. 376 n. 30; Boschi 2021, p. 57, tutti con ulteriore bibliografia. Un caso identico in una *hypothesis* drammatica discute Karamanou 2017, p. 128 (τοὺς περὶ Δηίφοβον «as referring to Deiphobos and his companions or as periphrasis for Deiphobus alone»). Per un'altra paragonabile generalizzazione grammaticale – ἔνιοι δέ φασιν essendo invece inteso il solo Euripide di *Ion* 987-989 – vd. Carrara 2020, p. 102 con n. 62; cfr. anche *supra*, n. 184.

[265] Jouanno 2022, p. 219.

dedotta ancora dal discorso di Teti *ex machina* in *Andr.* 1253-1272 e contrastata al testo di partenza licofroneo. La prospettiva adottata, con la soluzione conseguente, indica dunque una terza via sia rispetto all'ipotesi "voluminosa" (in tutti i sensi, per la mole sia delle letture accreditate a Tzetze sia dei testi supposti periti dopo di lui) che egli si fosse informato su Peleo-inseguitore e Teti-seppia «an einer Stelle des Euripides»[266] in un dramma del poeta oggi scomparso ma a lui ancora disponibile; sia rispetto al sospetto arieggiato da Collard e Cropp che ad essere errata sia la riconduzione tzetziana ad Euripide dei dettagli in oggetto[267] (si tratterebbe, eventualmente, di un altro poeta). Il problema è stato qui impostato non *de nomine* ma *de re*, provando cioè a localizzare gli elementi mitografici assegnati da Tzetze ad Euripide all'interno delle opere superstiti del tragico. Stabilire se il movimentato *affaire* dei genitori di Achille potesse essere ricordato – e ricordato nei termini dell'odierno fr. 1093 K.[268] – nelle *pièces* euripidee *Sciri* (frr. 681a-686 K.) e soprattutto *Peleo* (frr. 617-624 K.)[269] vagliate da diversi studiosi come sedi originarie del fr. 1093 (nel presupposto che entrambe potessero ospitare cenni al suo tema più o meno estesi e, a seconda della ricostruzione di trama operata, interni all'azione drammatica,[270] in *flashforward*[271] oppure in *flashback*[272]) è compito che decade nella prospettiva qui adottata.

Un ulteriore sostegno alla disamina qui condotta di Eur. fr. 1093 K. alla luce (quasi) esclusiva dell'*Andromaca* e dei suoi scolii viene dall'analisi da svolgersi ora in parallelo per il fr. 1093a K.: anche questo brano svanisce come frammento autonomo del poeta attestato dal solo Tzetze rivelandosi il Nostro dipendere nuovamente dal solo Euripide selezionato, segnatamente ancora dall'*Andromaca* – e sempre dalla ῥῆσις finale di Teti e i relativi scolii – e dalle *Troiane*, con personale combinazione dei dati mitografici di suo interesse. I due frammenti "gemelli" 1093 e 1093a K. si sostengono a vicenda nel gettare luce su Tzetze esegeta delle opere ancor oggi conservate piuttosto che lettore di opere perdute.

[266] Così Robert 1920, p. 66 n. 3, con la prima delle sue due ipotesi (vd. *supra*, n. 257); così anche Jouan 1966, p. 69: «dans une autre partie de son théâtre».
[267] Collard, Cropp 2008b, p. 613 n. 1 al fr. 1093: «Tzetzes' attribution of this testimony [*scil.* to Euripides] has been strongly questioned».
[268] Due diverse modalità di resa del *background* familiare di Achille in drammi di tema troiano illustrano i due frammenti sofoclei 150 R. e 618 R. conservati insieme dallo scolio antico a Pind. *N.* 3, 60 (35): il primo, dagli *Amanti di Achille*, pare pronunciato dallo stesso Peleo (nel prologo? vd. Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999, p. 233), il secondo, dal *Troilo*, è una descrizione in terza persona (vd. Sommerstein, Fitzpatrick, Talboy 2006, pp. 207, 209, 221, 231).
[269] Kannicht 2004, p. 1014; Jouan 1966, p. 70, che pondera in alternativa anche il *Fenice* (per un discorso *ex machina* di Teti alla fine del *Fenice*, vd. Papamichael 1982, p. 227). È certo della pertinenza dell'evidenza di Tzetze al *Peleo* Papamichael 1983, pp. 144-145; così anche Jouan 1989-1990, p. 205 n. 68.
[270] Così Jouan 1966, pp. 65, 70, vagliando l'attinenza della notizia tzeztiana al *Peleo*.
[271] Così Papamichael 1983, p. 145; a favore di questo *flashforward* nel *Peleo*, ma senza nesso con Tzetze, Collard, Cropp 2008b, p. 73: «Peleus' future marriage to Thetis may have been foretold at the play's end».
[272] Al *flashback* negli *Sciri* poteva dare collocazione il prologo di Teti talora supposto per l'inizio del dramma, vd. in proposito Jouan, van Looy 2002, p. 65 con n. 43, ove bibliografia rilevante.

Come già per il brano nr. 12, anche il brano nr. 13 del prospetto soprastante responsabile del fr. 1093a K. va riprodotto nel suo contesto integrale per misurare la reale portata del riferimento euripideo. Il brano fa parte della sezione delle *Chiliadi* dedicata all'indovino troiano Eleno, figlio di Priamo,[273] ed intitolata περὶ Ἑλένου προδιδόντος τὴν Τροίαν μαντεύμασιν, «Riguardo ad Eleno che tradisce Troia con profezie», Tz. *H.* 6 [57], 503-510 (p. 222 Leone²):[274]

Ἕλενος παῖς Πριάμου μεν, ἦν δὲ τὴν τέχνην μάντις,
ἐκ λίθου σιδηρίτου δὲ γνοὺς πόρθησιν τῆς Τροίας
μόνος προσῆλθεν Ἕλλησι καὶ λέγει τὰς μαντείας,
ὡς τέως δείκνυσιν Ὀρφεύς, ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει,
ἀνθ' οὗπερ ὁ Δηίφοβος ἔλαβε τὴν Ἑλένην,
ὁ τούτου σύναιμος, φθονῶν, τοῖς Ἕλλησιν ἐπῆλθε.
Τὸν δ' Ὀδυσσέα Σοφοκλῆς λέγει θηρᾶσαι τοῦτον,
ἄκοντα τε τὴν πόρθησιν Ἕλλησι Τροίας φράσαι.

Eleno, figlio di Priamo, era indovino per professione,
avendo conosciuto la distruzione di Troia da una pietra magnetica
da solo venne dai Greci e pronuncia i vaticini;
così fin qui espone Orfeo, mentre Euripide dice
che per il fatto che Deifobo prese Elena in moglie
lui, suo fratello, irato, venne dai Greci.
Sofocle per parte sua dice che Odisseo lo catturò,
e che contro la sua volontà egli predisse ai Greci
la distruzione di Troia.

La valutazione dei versi centrali (vv. 506b-508) di questa *historia* quale traccia di un δρᾶμα euripideo scomparso si fonda sulla convinzione che essi documentino una variante dell'avvenimento principale della biografia mitica di Eleno in cui questi, per vendicarsi delle nozze mancate con Elena presa in moglie dal fratello Deifobo dopo la morte di Paride, si recava dai Greci a svelare le condizioni necessarie e sufficienti alla caduta di Ilio (di volta in volta, o in varie combinazioni: il recupero di Filottete con il suo arco; l'arrivo di Neottolemo da Sciro; il ratto del Palladio; il trasporto dei resti di Pelope dall'Elide).[275] Si tratterebbe di una «alternative story»[276] rispetto a

[273] Per la precisione, uno tra i pochi suoi figli ad avere un nome nell'*Iliade* (ed anche una "professione" cfr. Hom. *Il.* 6, 76 Πριαμίδης Ἕλενος οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος) e a sopravvivere alla guerra, vd. Cova 1985, pp. 193-194; Cova 1994, p. XLVII; Gantz 1993, pp. 561, 610.
[274] Il titolo della *historia* rimanda a Tz. *Ep.* 6 (p. 13, 14-15 Leone) ὁ Ὀρφεὺς διδασκέτω τὸν Ἕλενον τὴν Τροίαν προδιδοῦντα μαντεύμασιν. Di "Orfeo" è inteso (lo segnalava già Kiessling 1823, p. 216) il v. 389 (383) dei *Lithica* Λαομεδοντιάδης, φοιβήτορι λᾶϊ πιθήσας; per l'uso di quest'opera da parte di Tzetze vd. l'elenco di *loci* in Harder 1886, p. 54; vd. anche *infra*, n. 291.
[275] Elenco delle fonti antiche per ciascuna condizione ad es. in Cova 1985, p. 193; Cova 1994, p. XLVII; Parca 1991, p. 88 n. 33; Hornblower 2017, p. 135; in sintesi Miguélez-Cavero 2013, p. 203 in riferimento a Tryph. 48 (su cui vd. *infra*, a testo): «Helenus' prophecy is not so clear»; vd. anche West 2013, pp. 167, 169, 181-183, 201 n. 48 (sulla *Piccola Iliade*). Per la versione tzetziana della profezia di Eleno, vd. *Carm. Il.* III 576-579 Leone (riconduzione di Filottete; trasporto delle ossa di Pelope) con Leone 1984, p. 399; vd. anche *infra*, a testo.
[276] Così Collard, Cropp 2008b, p. 613 n. 1 a fr. 1093a.

quella tragica consueta in cui Eleno vaticina sulla caduta di Ilio perché fatto prigioniero dai Greci (così i due *Filottete*, di Sofocle – cui rimanda anche Tzetze – e dello stesso Euripide).[277] Il passo delle *Chiliadi* attesterebbe dunque che Euripide

> in einer unbekannten Tragödie […] Helenos geradezu zum Landesverräter stempelte und ihn aus Zorn darüber, dass ihm die Helena versagt wurde, zu den Griechen übergehen und ihnen die Schicksalssprüche verraten lässt.[278]

La deduzione è di gran momento, non offrendosi tra i *deperdita* euripidei nessun titolo atto ad ospitare una tale comparsa di Eleno tra le *dramatis personae*, ed in un ruolo in apparenza non secondario: non a caso, lo stesso Kannicht si astiene da associazioni anche solo ipotetiche della testimonianza tzetziana così interpretata con l'uno o l'altro dei drammi perduti del poeta di tema troiano o affine (cosa che aveva invece ancora tentato per il fr. 1093 con *Peleo* e *Sciri*, vd. *supra*). Anche mitigata nel senso di un collegamento con un semplice inserto su – non: con un'intera azione drammatica con – Eleno in un qualsiasi dramma oggi frammentario di Euripide, l'asserzione di Tzetze ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει circa Eleno traditore solleva la domanda sulla fonte d'informazione del Nostro, *unus testis*. La nota più recente riservata al fr. 1093a K., quella di C. Collard e M. Cropp, liquida la questione dubitando della solidità dell'ascrizione di tale aberrante versione ad Euripide[279] (è la stessa posizione scettica assunta dai due studiosi per il fr. 1093 K., vd. *supra*). Tuttavia, tra automatica retroproiezione sulla scena attica dell'Eleno disertore di Tzetze e dubbio radicale sulla credibilità del Nostro, s'intravede una terza via: un'analisi del passo che dia ad Euripide quel – molto – che è di Euripide (ma dell'Euripide selezionato/conservato) e quel che ne esula a Tzetze, *i.e.* a sua altra fonte, e ciò previa una plausibile ricostruzione della meccanica testuale in opera e non per un generico sospetto di impostura del Nostro (che ai suoi "seguaci" potrebbe apparire gratuito).

Per il mero passaggio di Eleno al nemico, senza esplicitazione di antefatti (lo scontro con Deifobo) e conseguenze (il tradimento della patria), si offre quale informatore di Tzetze, in prima istanza, ancora un passo dalla ῥῆσις di Teti nel finale dell'*Andromaca* (vv. 1243-1245),[280] ove Eleno per la prima volta nel mito com-

[277] Soph. *Ph.* 603-616, 1336-1342 (sul ruolo logico-narratologico della profezia di Eleno nella trama del *Filottete* vd. Austin 2011, pp. 207-222); Eur. fr. 789b (2), 3-4 K. ὁ γὰρ δὴ μαντικώτατος Φρυγῶν Ἕλενος ὁ Πριάμου … αἰχμάλωτος ληφθείς (= P 6, 3-5 Müller [D.Chr. 59, 2]) ed Eur. test. iiia, 11 K. ληφθεὶς αἰχμαλώτος (= H 2, T 4, T 19 Müller [*hyp.* in *P.Oxy.* 2455, fr. 17] (su cui vd. Müller 2000, pp. 323-324); vd. anche Müller 1997, p. 302 n. 5; West 2013, pp. 179-180. Nella particolare doppia declinazione del *Filottete* euripideo, il vaticinio di Eleno è appropriabile sia dai Troiani sia dai Greci, vd. Müller 1997, p. 120; Müller 2000, pp. 401-402; Jouan, van Looy 2002, p. 294 a proposito di Eur. fr. 795 K.

[278] Robert 1921, p. 1217, così pure Parca 1991, pp. 73, 87; rinvia ad entrambi Kannicht 2004, p. 1015.

[279] Collard, Cropp 2008b, p. 613 n. 1: «Tzetze's attribution … is questionable».

[280] Il restante Euripide selezionato/conservato dedica ad Eleno due brevi cenni in ragione delle sue abilità mantiche, *Hec.* 87 (lyr.) ποῦ ποτε θείαν Ἑλένου ψυχὰν … ἐσίδω, su cui vd. Matthiessen 2010, p. 268; *Hel.* 751 οὐδ' Ἕλενος, ἀλλὰ πόλις ἀνηρπάσθη μάτην, secondo una congettura

pare come il terzo marito della vedova di Ettore e Neottolemo[281] (la quale andrà da lui in Molossia/Epiro);[282] o meglio, si offre lo scolio antico *ad loc.*, che spiega la strana presenza di un troiano «sconfitto … nel cuore stesso del paese dei vincitori»:[283] il Priamide vi era giunto con Neottolemo/Pirro durante i *Nostoi*, *schol. MNOA* Eur. *Andr.* 1245 (2, 321, 6-8 Schwartz):

> Ἑλένῳ συναλλαχθεῖσαν: ἀντὶ τοῦ· πρὸς γάμον συναφθεῖσαν. ἐν τῇ Τροίᾳ γὰρ αὐτομολήσας Ἕλενος πρὸς τὸν Νεοπτόλεμον συναπῆλθεν αὐτῷ εἰς τὴν Ἑλλάδα.
>
> «Associata a Eleno»: invece che "unita in matrimonio". Avendo infatti a Troia disertato in favore di Neottolemo, Eleno andò insieme a lui in Grecia.[284]

Così anche, ma più in breve, lo scolio successivo (2, 321, 9-10 Schwartz):

> εὐναίοις γάμοις: τοῖς νομίμοις. ἀπηνέχθη δὲ εἰς Ἑλλάδα Ἕλενος μετὰ τὴν Ἰλίου πόρθησιν.
>
> «Con nozze legittime»: Eleno fu portato in Grecia dopo la distruzione di Troia.

Con ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει Tzetze eleverebbe dunque a parola del poeta, limitatamente alla defezione di Eleno, quella che è invero affermazione dei suoi scoliasti (cfr. *schol.* Ἕλενος … συναπῆλθεν … εἰς τὴν Ἑλλάδα ~ Tz. Ἕλενος … τοῖς Ἕλλησιν ἐπῆλθε), giustificato in ciò dal fatto che l'occasione dell'affermazione risiede, in fin dei conti, nel testo tragico. In maniera analoga, egli aveva eletto ad *auctores* concordi con Euripide i suoi scoliasti tramite il nesso ἕτεροι σὺν αὐτῷ nel commento al v. 178 dell'*Alessandra* di Licofrone (vd. *supra*).

Nessuno dei due scolii antichi ad *Andr.* 1245 tematizza, invece, il ruolo strumentale del consorzio di Eleno con i Greci nella caduta di Troia né la ragione a ciò soggiacente, il rancore dell'indovino per le negate nozze con la Tindaride.[285] Questo silenzio esclude che siano stati di nuovo soltanto l'*Andromaca* ed il suo apparato scoliastico l'indirizzo di riferimento di Tzetze. Lo sdegno di Eleno è motivo presente in vari testi antichi, ma nessuno di dichiarata o immediata ascendenza euripidea, e

di R. Porson oggi divenuta *textus receptus*, vd. Kannicht 1969, p. 751 e cfr. D.Chr. 11, 56 ὅ τε Ἕλενος πῶς οὐ προέλεγε μάντις ὤν;

[281] Per questa sola, ed un po' abrupta, comparsa di Eleno nel dramma, iniziatrice della tradizione delle sue nozze con Andromaca, vd. Gantz 1993, p. 692; Cova 1994, pp. XLV-XLVI, l; Lloyd 2005², p. 163; Allan 2000, p. 81; Horsfall 2006, pp. 233-234, 236.

[282] A Butroto li incontrerà l'Enea virgiliano, *Aen.* 3, 290-505; su questo episodio dell'*Eneide*, sospeso tra passato e futuro, unità narrativa a sé ma anche parallelo al destino di Enea, altro Troiano esule poi dominatore, vd. Cova 1985, pp. 193-194; Cova 1994, pp. XLVIII-LVIII; Horsfall 2006, pp. 235-237, tutti con ulteriore bibliografia virgiliana.

[283] Cfr. D.Chr. 11, 137-138 τοῦτο δὲ Ἕλενος εἰς μέσην ἀφικόμενος τὴν Ἑλλάδα Μολοττῶν ἐβασίλευσε καὶ τῆς Ἠπείρου … καίτοι πότερον εἰκὸς ἦν τοὺς ἡττηθέντας ἐπιπλεῖν ἐπὶ τὴν τῶν κρατησάντων χώραν καὶ βασιλεύειν παρ' αὐτοῖς … ὅμως δὲ Ἕλενος οὐκ ὀλίγον αὐτῆς ἀπετέμετο, τὴν Ἤπειρον κτλ.; Verg. *Aen.* 3, 294 «incredibilis rerum fama» e vd. Cova 1985, pp. 193-194, da cui la citazione a testo.

[284] Per l'associazione di Eleno a Neottolemo e l'arrivo di questi da Troia in Molossia vd. Gantz 1993, pp. 688-689; Cova 1994, p. XLVI; Lloyd 2005², pp. 1, 175; Horsfall 2006, p. 233; West 2013, p. 263.

[285] Rileva a buon titolo questo doppio silenzio dello scolio Parca 1991, p. 73.

soltanto nell'*Iliou Halosis* di Trifiodoro è combinato con la diserzione volontaria sfociante nella fatale predizione (Triph. vv. 45-48 εἰ μὴ Δηιφόβοιο γαμοκλόπον ὕβριν ἐάσ' / Ἰλιόθεν Δαναοῖσιν ἐπὶ ξένος ἦλυθε μάντις, / οἷα δέ που μογέοντι χαριζόμενος Μενελάῳ / ὀψιτέλεστον ὄλεθρον ἑῇ μαντεύσατο πάτρῃ).[286] Di solito Eleno indignato si ritira sull'Ida, salvo poi esser lì catturato dai Greci e vaticinare dunque da prigioniero di guerra.[287] Nell'ipotesi di sostanziale inaffidabilità tzetziana, il Nostro potrebbe aver camuffato come del poeta tragico Euripide quanto è dell'epico imperiale Trifiodoro, autore a lui ampiamente noto[288] e di certo nel passo in esame: Triph. 45-46 è infatti citato nello scolio di "autocommento" ai versi dei *Carmina Iliaca*[289] dedicati all'episodio di Eleno (Tz. *Carm. Il.* III 571-579 Leone) e contenenti ambo le varianti della diserzione.[290] Lo scolio fornisce le *auctoritates* per queste varianti: la versione trifiodorea (diserzione) è contrastata e preceduta (d)a quella sofoclea (cattura) e seguita da Orfeo con il suo magnete ([Orph.] *L.* 389, vd. *supra*, n. 274)[291] – essa viene cioè ad occupare quella che nella triade delle fonti del brano su Eleno delle *Chiliadi* è la posizione, mediana, di Εὐριπίδης e ne riecheggia lessemi e contenuti,[292] Tz. *schol. carm. Il.* III 572 (pp. 236, 13-237, 7 Leone):

> ὁ Σοφοκλῆς ἐν δράματι Φιλοκτήτῃ τὸν Ἕλενόν φησιν ὑπὸ Ὀδύσσέως λοχηθέντα τοῖς Ἕλλησιν ἀχθῆναι. Τρυφιόδωρος δὲ μόνον αὐτόν φησιν ἐπελθεῖν διὰ τὸ τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν Δηΐφοβον λαβεῖν τὴν Ἑλένην, λέγων οὐτωσί [Triph. 45-46]. Ὀρφεὺς δὲ τὸν Ἕλενόν φησι τοῦτον ἐκ σιδηρείου λίθου ἀνθρωπίνῃ λαλιᾷ φθεγγομένου πάντα μαθεῖν

[286] Cfr. Miguélez-Cavero 2013, p. 151: «Triph. is unique in presenting Helenus' prophecy as a voluntary treason». Accosta *in re* i passi di Trifiodoro e Tzetze anche Parca 1991, p. 73, ma senza trarne ulteriori implicazioni; un diretto rapporto di fonte postula Leone 1984, p. 399: «è evidente che per l'episodio di Eleno … il dotto bizantino attinse a Sofocle e Trifiodoro», cfr. anche l'indicazione trifiodorea in Leone 1995, p. 85 nell'apparato dei *similia* al v. 573 (ἢ μόνος αὐτομόλοισιν ἐπηλυσίῃσι βαδίσσας).

[287] Conon *FGrHist* 26 F 1 (XXXIV, 1-2); Apollod. *Ep.* 5, 9a Wagner (p. 209 Papathomopoulos); Q.S. 10, 345-349; Serv. Dan. *Aen.* 2, 166 (p. 247, 16-18 Thilo-Hagen); D.Chr. 11, 142 ἐγκαλοῦντα Ἕλενον ὡς ἐλαττούμενον Δηιφόβου; *Ilias parva Arg.* 1 p. 74, 6-7 Bernabé (da Proclo, *Crestomazia*); per questi passi vd. *e.g.* Gantz 1993, p. 638; Cova 1994, p. XLVII; Gerlaud 2003[2], p. 111; anche Parca 1991, p. 87 n. 31.

[288] Per alcune evidenze trifiodoree nelle *Chiliadi* vd. Harder 1886, p. 54 e soprattutto i tanti passi, provenienti da vari scritti di Tzetze, raccolti tra i *Testimonia* da Dubielzig 1996, pp. 271-281.

[289] Gli *Antehomerica, Homerica et Posthomerica* dell'edizione di Jacobs 1793; sulla giovanile opera, esordio di Tzetze omerista a beneficio della *studiosa iuventus*, vd. ora Mondini 2022; un'introduzione in Leone 2015, pp. VII-XIII (segue traduzione italiana con note al testo).

[290] Le due varianti-base insieme, senza nomi d'autore, già in *schol. MA* Eur. *Hec.* 87 (1, 20, 29-21, 1 Schwartz) Ἕλενος, καὶ ὡς μέν τινες ἱστοροῦσιν, ἠὐτομόλησεν, ὡς δέ τινες, ὑπὸ τῶν πολεμίων ἐλήφθη, cfr. anche Tz. *schol. carm. Il.* I 16a (p. 106, 15-17 Leone), a proposito di μαντείας θ' Ἑλένου nel testo principale.

[291] Cfr. Abel 1881, p. 76: «Hunc versum (una cum v. 358) ante oculos habuit Tzetzes Posthom. 574 sqq.». Prima edizione dello scolio, con qualche svista di lettura, in Jacobs 1793, p. 153, riprodotta in Dubielzig 1996, p. 276 (test. 20).

[292] Tz. *H.* (ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει) ἀνθ' οὗπερ ὁ Δηΐφοβος ἔλαβε τὴν Ἑλένην, / ὁ τούτου σύναιμος, φθονῶν, τοῖς Ἕλλησιν ἐπῆλθε ~ Tz. *schol. carm. Il.* (Τρυφιόδωρος) δὲ μόνον αὐτόν φησιν ἐπελθεῖν διὰ τὸ τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν Δηΐφοβον λαβεῖν τὴν Ἑλένην.

> τὰ συμβησόμενα τῇ Τροίᾳ καὶ διὰ τοῦτο μόνον ἐπελθεῖν τοῖς Ἕλλησι καὶ πάντα τούτοις εἰπεῖν. οὕτω δὲ ἔχουσι τὰ ἔπη [Orph. *L.* 358-359]. καὶ πάλιν [Orph. *L.* 388-389].
>
> Sofocle nel dramma *Filottete* dice che Eleno, catturato in un agguato da Odisseo, fu condotto dai Greci. Trifiodoro dice che vi andò lui da solo per il fatto che suo fratello Deifobo aveva preso in moglie Elena, dicendo così: [Triph. 45-46]. Orfeo dice che questo Eleno aveva appreso da una pietra magnetica parlante con voce umana tutti gli avvenimenti futuri per Troia e che per questo da solo se ne venne dai Greci e raccontò loro tutto. Così contengono i versi [Orph. *L.* 358-359]; e di nuovo: [Orph. *L.* 388-389].

Tzetze ripropone per Eleno la stessa terna di nomi d'autore Orfeo, Trifiodoro, Sofocle, e nello stesso ordine, anche nel commento al v. 911 dell'*Alessandra* di Licofrone, Tz. *ad Lyc.* 2, 293, 18-23 Scheer:[293]

> Ἑλένου δὲ τοῦ Πριάμου παιδὸς μάντεως ὄντος καὶ ἢ μόνου αὐτομολήσαντος τοῖς Ἕλλησι, καθά φησιν Ὀρφεύς (L 352) τε καὶ Τρυφιόδωρος (45) ἢ, ὥς φησι Σοφοκλῆς (*Phil.* 604, 1326) ἐνεδρευθέντος καὶ κατασχεθέντος ὑπ' Ὀδυσσέως καὶ εἰπόντος μὴ ἄλλως τοὺς Ἕλληνας πορθῆσαι τὴν Ἴλιον κτλ.
>
> Eleno, figlio di Priamo, indovino, sia che si fosse recato di propria iniziativa presso i Greci, come dice Orfeo ed anche Trifiodoro sia, come dice Sofocle, che fosse stato preso in un agguato e trattenuto da Odisseo, vaticinava che non altrimenti i Greci avrebbero distrutto Ilio etc.

La dichiarazione ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει collegata ad Eleno in *Hist.* 6, 506 potrebbe dunque doversi annoverare, per dirla con un'avvertenza generale ancora di C. Jouanno, tra quelle di Tzetze da «interpréter avec prudence, car les sources invoquées […] ne coïncident pas toujours avec celles qu'il a réellement exploitées, et l'écart peut être important entre affichage et pratique effective»[294] – in meno elegante sintesi: fasulla.

Una via alternativa ai due estremi *à la* Robert (Tzetze unico e prezioso teste per un dramma perduto di Euripide) e *à la* Collard e Cropp (Tzetze inaffidabile – questa seconda tesi qui autonomamente esplorata con l'idea dell'inserimento di Εὐριπίδης per Τρυφιώδορος) si dischiuderebbe, come accennato, qualora si riuscisse a riportare anche la causa tzetziana della società tra Eleno ed i Greci (ira del vate con Deifobo per la mano di Elena) ad un qualche luogo dell'Euripide selezionato/conservato: ciò darebbe ragione della notazione ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει del Nostro senza elevarlo a *testimonium* di un *deperditum* né abbassarlo a fallace mentitore. Un appiglio in tal senso, finora trascurato,[295] fornisce l'unico luogo del teatro superstite di Euripide contenente il nome di Deifobo, *Tro.* 959-960:[296]

[293] Vd. Leone 1984, p. 399; Leone 2015, p. 132 n. 41.

[294] Jouanno 2022, p. 214; il caso specifico si può anche ben descrivere con Rance 2022, p. 432: «Furthermore, he adduces documented authors [*scil.* Euripide, NdA] in connection with topics [*scil.* Eleno traditore, NdA] that do not occur in their extant writings».

[295] L'indicazione «Eur. Troad. 980» in corrispondenza di ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει (v. 506) dà in apparato l'edizione delle *Chiliadi* di Leone 1968, p. 228 (tace Leone 2007[2], p. 222): forse è errore o refuso proprio per *Tro.* 960, non contenendo il v. 980 della tragedia nulla di attinente ad Eleno (ma ad Atena, ἣ παρθένειαν πατρὸς ἐξῃτήσατο).

[296] Deifobo figurava nel frammentario *Alessandro* (frr. 41a-64 K.), dramma co-agonale delle

βίᾳ δ' ὁ καινός μ' οὗτος ἁρπάσας πόσις
Δηίφοβος ἄλοχον εἶχεν ἀκόντων Φρυγῶν.

Con la forza avendomi preso questo nuovo marito,
Deifobo, mi teneva in moglie contro il volere dei Frigi.

I due versi descrivono per bocca della diretta interessata, Elena, le sue nuove nozze con Deifobo (morto Paride, v. 952) come avvenute con violenza (βίᾳ) e contro la volontà dei Troiani (ἀκόντων Φρυγῶν). Il nome di Eleno ed il suo ruolo come altro pretendente non compaiono, ma Tzetze avrebbe comunque potuto apprendere, in primo luogo, dal passo delle *Troiane* di questo (ennesimo) matrimonio della Tindaride: il coinvolgimento affatto pacifico di Eleno nella vicenda egli poté scoprire ed approfondire altrove (in Trifiodoro, Apollodoro etc., vd. *supra*) ma volle rendere, per così dire, omaggio allo spunto primigenio con ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει. I versi delle *Chiliadi* in esame (*H.* 6, 506b-508) porrebbero dunque *sub nomine Euripidis* fatti sui due Priamidi effettivamente toccati da questo poeta, ma separatamente: in *Andr.* 1243-1245 (con scolii) il consorzio di Eleno con i Greci, in *Tro.* 959-960 l'imposizione coniugale di Deifobo a Elena; soltanto la connessione causale tra questi – Eleno disertore *perché* mancato sposo della Spartana a beneficio di Deifobo – Tzetze non trova statuita nell'Euripide selezionato/conservato e supplisce da sé (*i.e.* da sue altre letture), lasciandola però generosamente (altri dirà: erroneamente se non falsamente) al grande tragico.

Si potrebbe anzi addirittura salvare quasi *in toto* la buona fede dell'indicazione euripidea di Tzetze supponendo che egli si spiegasse davvero il malanimo popolare per le nozze di Elena e Deifobo alluso nel nesso ἀκόντων Φρυγίων di *Tro.* 959 come generato dal corteggiamento concorrente di Eleno (i Troiani avrebbero dunque parteggiato per lui?): se così fosse (quale sia il vero sotteso di ἀκόντων Φρυγίων non è chiaro),[297] Euripide agli occhi di Tzetze avrebbe dato una velata indicazione sull'ira e la delusione di Eleno, il che giustificherebbe quasi pienamente la sua formulazione ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει ἀνθ' οὗπερ … φθονῶν. Che i versi 959-960 delle *Troiane* vengano oggi espunti da quasi tutti gli editori perché variamente incongrui nell'apologia di Elena a Melenao[298] non ha qui importanza nella misura in cui Tzetze certo li leggeva nella propria copia dell'opera e li aveva anzi richiamati nel *Commento all'Alessandra di Licofrone*, in due note sui cinque – secondo Licofrone – mariti della Spartana, al v. 168 (2, 78, 25-29 Scheer) Δηίφοβος τὴν Ἑλένην ἔγημεν

Troiane, su cui vd. ora Di Giuseppe 2012; Karamanou 2017, lì p. 17 su Deifobo come *dramatis persona*.

[297] Secondo Kovacs 2018, p. 280 «the statement … is baffling», con discussione di varie interpretazioni.

[298] Vd. i commenti *ad loc.* di Barlow 1986, pp. 211-212; Biehl 1989, p. 356; Kovacs 2018, pp. 280-281, tutti con ulteriori riferimenti. L'espunzione risale a Wilamowitz 1910, p. 362: «Dies ist wieder eine mythographische Interpolation; Euripides war klug genug, den Deiphobos als Gatten Helenes zu ignorieren». Difende i versi Lee 1976, p. 233, per ragioni argomentative ed "interdrammatiche": la menzione di Deifobo alluderebbe al co-agonale *Alessandro* (vd. *supra*, n. 296) e all'ostilità tra Paride (in incognito) e Deifobo tema di quel dramma (così già Parmentier, Grégoire 1925, p. 5 n. 3).

ἢ καὶ τοῦ Πριάμου αὐτὴν θεμένου … ἢ μόνος αὐτὴν ἀφελόμενος, ὡς Εὐριπίδης ἐν Τρωάσι φησίν e già (senza titolo) al v. 143 (2, 67, 2-7 Scheer) ἁρπάσας αὐτὴν τέταρτος μετὰ θάνατον Ἀλεξάνδρου Δηίφοβος, … λαβὼν ἢ βίᾳ κατ' Εὐριπίδην.

L'individuazione di *Tro.* 959-960 come secondo testo euripideo, insieme e dopo *Andr.* 1245 (con scolii), alla base dell'asserzione ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει in *H.* 6, 506b relativizza il sospetto di inaffidabilità formulato da Collard e Cropp ai danni di Tzetze, illuminando i moventi e gli appoggi della formula ὁ δ' Εὐριπίδης λέγει reperibili nel testo conservato del tragico – pur restando ipotizzabile l'impostura "trifiodorea" come sopra delineata. Di converso, dell'immagine, invero piuttosto potente, del *deperditum* euripideo su Eleno disertore e traditore della patria evocata da Robert e Parca (vd. *supra*, n. 278) rimane ben pallida traccia.

4. Conclusione

Fatta salva l'in sé giusta ed importante riserva per cui l'eliminazione del supposto amplissimo esemplare superstite del teatro di Euripide dal tavolo di lavoro e/o scaffale di biblioteca di Tzetze non ne prova *ipso facto* la totale indisponibilità nella Bisanzio comnena,[299] resta il fatto che la dimostrazione del lungo e largo *Fortleben* della produzione del tragico attraverso la sua ricezione negli scritti del Nostro non può dirsi riuscita. Da questi scritti non emerge cognizione approfondita di drammi euripidei oggi periti, né satireschi e neppure tragici, quanto piuttosto dimestichezza, questa sì ampia, con fonti posteriori che di Euripide avevano già selezionato e conservato trame, personaggi e versi; quel che era inattingibile a queste fonti resta tale anche per Tzetze, non protagonista di alcuna riscoperta in grande stile.

A questa conclusione ha condotto la ripetuta constatazione che i rinvii da Tzetze operati a vario titolo alle tragedie euripidee escluse dalle sillogi sia imperiale sia alfabetica sono in larghissima parte secondari, mediati da letture di opere ben più recenti. Di queste letture si è cercato di cogliere qui punti di partenza e sviluppi tramite "vivisezione" dei brani tzetziani nei loro componenti ed antecedenti, in maniera analoga a quanto nella *scholarship* più recente ha fatto C. Jouanno per il rapporto di Tzetze con gli scritti degli "storici di Alessandro": questi risultano noti al Nostro grazie agli scolii antichi all'*Alessandra* di Licofrone o a scrittori quali Diodoro Siculo, Claudio Eliano etc.[300] I casi in cui Tzetze è davvero *unus testis* di un elemento narrativo, mitografico o di altro tipo afferente all'Euripide perduto si sono rivelati essere in numero minore di quanto assunto. In nessuno di questi casi la supposizione che Tzetze avesse letto una *pièce* oggi frammentaria è parsa preferibile all'alternativa della fonte erudita perduta. Si è in sostanza avuta la riprova, tramite un percorso a stretto contatto con i testi, della fondatezza della riserva sinteticamente espressa da E. E. Prodi a proposito dell'asserzione di Tzetze sui 52 δράματα

[299] Cfr. Jouanno 2022, p. 216 a proposito di Teopompo, un autore forse sopravvissuto fino al XII sec. per cui nondimeno le citazioni di Tzetze paiono essere di seconda mano.
[300] Jouanno 2022, pp. 215-219.

Εὐριπίδου nello scolio ambrosiano a *Ra.* 1328: «his other works only show little evidence of genuine access to them»:[301] *little – or none at all*.

Il contributo in positivo della presente ricerca risiede (anche) altrove, nella delucidazione delle tecniche d'inserzione di contenuti e personaggi della letteratura antica nella filigrana di testi di età successive, nella ricostruzione del *focus* di lettura di un dotto bizantino davanti all'eredità classica, nell'apprezzamento delle sue creazioni erudite mescidanti elementi tratti da un *set* di fonti ricorrenti (mitografiche, retoriche, scoliastiche ma anche autoriali canonico-classiche e/o tardoantiche) e la sua caratteristica impronta personale.[302]

Laura Carrara

Abel 1881	E. Abel, *Orphei Lithica accredit Damigeron de Lapidibus*, Berlin 1881
Adamczewski 2019	K. K. Adamczewski, *Testis unus testis nullus – the Testimony of Saint Ambrose*, «Studia Prawnicze Kul» 4 (80), 2019, pp. 237-247
Aélion 1986	R. Aélion, *Quelques mythes héroïques dans l'œuvre d'Euripide*, Paris 1986
Agapitos 2017	P. A. Agapitos, *John Tzetzes and the blemish examiners: a Byzantine teacher on schedography, everyday language and writerly disposition*, «Medioevo Greco» 17, 2017, pp. 1-57
Allan 2000	W. Allan, *The Andromache and Euripidean Tragedy*, Oxford 2000
Allan 2008	W. Allan (ed.), Euripides, *Helena*, Cambridge 2008
Alvoni 2006	G. Alvoni, *Nur Theseus oder auch Peirithoos? Zur Hypothesis des Pseudo-Euripideischen "Peirithoos"*, «Hermes» 134, 3, 2006, pp. 290-300
Ardizzoni 1967	A. Ardizzoni (ed.), Apollonio Rodio, *Le Argonautiche libro I*, Roma 1967
Austin 1968	C. Austin, *Nova fragmenta Euripidea in papyris reperta*, Berlin 1968
Austin 2011	N. Austin, *Sophocles' Philoctetes and the Great Soul*, Madison 2011
Austin, Olson 2004	C. Austin, S. D. Olson (eds.), Aristophanes, *Thesmophoriazusae,* Oxford 2004
Avezzù 1982	G. Avezzù (ed.), Alcidamante, *Orazioni e frammenti*, Roma 1982
Barlow 1986	S. Barlow (ed.), Euripides *Trojan Women*, Warminster 1986
Benuzzi 2017-2018	F. Benuzzi, *Erudizione, autorità e autorialità: l'esegesi antica alla*

[301] Prodi 2022a, p. XXVI n. 92, con l'altrettanto condivisibile conclusione che «it is unlikely in the extreme that 33 of the lost plays [*scil.* i 52 δράματα sottratti i 19 selezionati e alfabetici] still survived in the twelfth century».

[302] Cfr. le conclusioni consonanti di Giangiulio 1993, p. 241 al termine della scomposizione della nota tzetziana lì studiata (su Filottete in Italia, nel *Commento all'Alessandra di Licofrone*) nei suoi vari antecedenti.

commedia sulla cattedra di Giovanni Tzetze, «Incontri di Filologia Classica» 17, 2017-2018, pp. 369-386

Bértola 2022 — J. Bértola, *Tzetzes' verse scholia on Thucydides and Herodotus: a survey with new evidence from Laur. Plut. 70,3*, in Prodi 2022b, pp. 335-357

Biehl 1989 — W. Biehl (ed.), Euripides *Troades*, Heidelberg 1989

Biles, Olson 2015 — Z. P. Biles, S. D. Olson (eds.), Aristophanes *Wasps*, Oxford 2015

Boschi 2021 — A. Boschi (ed.), Crizia *tragico. Testimonianze e frammenti*, Tivoli 2021

Burian 2007 — P. Burian (ed.), Euripides, *Helen*, Exeter 2007

Cantarella 1964 — R. Cantarella (ed.), Euripide, *I Cretesi*, Milano 1964

Carrara 2014 — L. Carrara (ed.), *L'indovino Poliido. Eschilo, Le Cretesi; Sofocle, Manteis; Euripide, Poliido*, Roma 2014

Carrara 2020 — L. Carrara, *Euripides bei den Grammatikern*, in Schramm 2020, pp. 91-116

Carrara 2021 — L. Carrara, *Giovanni Tzetze, il dramma satiresco ed il Fortleben di Euripide a Bisanzio: nuove letture di vecchi testimoni*, «Medioevo Greco» 21, 2021, pp. 171-214

Castelli 2000 — C. Castelli, *Meter sophiston. La tragedia nei trattati greci di retorica*, Milano 2000

Castelli 2003 — C. Castelli, *Due hypotheseis comiche in un commentario bizantino a Ermogene (cod. Vat. Gr. 2228)*, in P. Volpe Cacciatore (ed.), *L'erudizione scolastico-grammaticale a Bisanzio. Atti della VII giornata di Studi Bizantini*, Napoli 2003, pp. 37-65

Cavarzeran 2022 — J. Cavarzeran, *Φλυαρεῖ Εὐριπίδης: Tzetze commenta Euripide?*, in Prodi 2022b, pp. 317-334

Centanni 1997 — M. Centanni, *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Padova 1997

Cockle 1983 — W. E. H. Cockle, *3531 Euripides (or Critias), Pirithous*, in E. Lobel *et al.* (eds.), *The Oxyrhynchus papyri. Part L*, London 1983, pp. 29-36

Collard, Cropp 2008a — C. Collard, M Cropp (eds.), Euripides, VII, *Fragments: Aegeus–Meleager*, Cambridge, MA – London 2008

Collard, Cropp 2008b — C. Collard, M. Cropp (eds.), Euripides, VIII, *Fragments: Oedipus – Chrysippus*, Cambridge, MA – London 2008

Collard, Cropp, Lee 1995 — C. Collard, M. J. Cropp, K. H. Lee, Euripides, *Selected Fragmentary Plays*, I, Warminster 1995

Costa 2007 — V. Costa (ed.), Filocoro di Atene, I, *Testimonianze e frammenti dall'Atthis*, Roma 2007

Cova 1985 — P. V. Cova, *Eleno*, in *Enciclopedia Virgiliana*, II, Roma 1985, pp. 193-195

Cova 1994 — P. V. Cova (ed.), Virgilio, *Il libro terzo dell'Eneide*, Milano 1994

Coward 2022 — T. R. P. Coward, *Towards a new edition of Tzetzes' Commentary on Lycophron*, in Prodi 2022b, pp. 359-401

Cozzoli 2001 — A.-T. Cozzoli (ed.), Euripide, *Cretesi*, Pisa – Roma 2001

Criscuolo 2007 — U. Criscuolo, *La scena del servo nelle Coefore (Aesch., Coeph., 869-891)*, «Nova Tellus» 25, 2, 2007, pp. 155-179

Cropp 2019 — M. Cropp (ed.), *Minor Greek Tragedians*, I, *The Fifth Century.*

	Fragments from the Tragedies with Selected Testimonia, Liverpool 2019
Curnis 2003	M. Curnis, *Iohannes Tzetzes lettore di ὑποθέσεις drammatiche*?, «Göttinger Beiträge zur byzantinischen und neugriechischen Philologie» 3, 2003, pp. 15-30
D'Agostini [2021]	C. D'Agostini, *Mapping Empires. Re-appropriations of Ptolemy's Geography from the 12th to the 15th century*, PhD Thesis, University of Southern Denmark 2021
D'Agostini 2022	C. D'Agostini, *Borders to cross the bounds: John Tzetzes and Ptolemy's Geography in twelfth-century Byzantium*, in Prodi 2022b, pp. 403-426
D'Alfonso 2006	F. D'Alfonso, *Euripide in Giovanni Malala*, Alessandria 2006
Denniston 1954[2]	J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1954[2]
Dentice di Accadia 2010	S. Dentice di Accadia, *I discorsi figurati I e II (Ars. Rhet. VIII e IX Us.-Rad.). Pseudo-Dionigi di Alicarnasso*, Pisa – Roma 2010
Di Giuseppe 2012	L. Di Giuseppe, Euripide, *Alessandro*, Lecce 2012
Di Gregorio 1976	L. Di Gregorio, *Plutarco e la tragedia greca*, «Prometheus» 2, 1976, pp. 151-174
Di Gregorio 1980	L. Di Gregorio, *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici. II Euripide*, «Aevum» 54, 1980, pp. 46-79
Distilo 2012	N. Distilo, *Commento critico-testuale all'Elettra di Euripide*, Padova 2012
Dobrov 2001	G. W. Dobrov, *Figures of Play. Greek Drama and Metafictional Poetics*, Oxford 2001
Dolcetti 2004	P. Dolcetti, *Ferecide di Atene. Testimonianze e Frammenti*, Alessandria 2004
Dover 1968	K. Dover (ed.), Aristophanes *Clouds*, Oxford 1968
Dover 1993	K. Dover (ed.), Aristophanes *Frogs*, Oxford 1993
Dubielzig 1996	U. Dubielzig, Triphiodor, *Die Einnahme Ilions. Ausgabe mit Einführung, Übersetzung und kritisch-exegetischen Noten*, Tübingen 1996
Dübner 1855	F. Dübner (ed.), *Scholia graeca in Aristophanem*, Parisiis 1855
Erbse 1954	H. Erbse, *Zu Aristophanes*, «Eranos» 52, 1954, pp. 76-104
Finglass 2020	P. J. Finglass, *The textual tradition of Euripides' Dramas*, in A. Markantonatos (ed.), *Brill's Companion to Euripides*, Leiden – Boston 2020, pp. 29-48
Fowler 2013	R. L. Fowler, *Early Greek Mythography II. Commentary*, Oxford 2013
Funke 1965-1966	H. Funke, *Euripides*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 8-9, 1965-1966, pp. 233-279
Gantz 1993	T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore – London 1993
Garvie 1986	A. Garvie (ed.), Aeschylus, *Choephori*, Oxford 1986
Gerbi 2022	G. Gerbi, *Epistulae ad exercitationem accommodatae*: *Notes on some fictional epistles by John Tzetzes*, in Prodi 2022, pp. 133-156
Gerlaud 2003[2]	B. Gerlaud (éd.), Triphiodore, *La prise d'Ilion*, Paris 2003[2]

Giangiulio 1993	M. Giangiulio, *Una presunta citazione di Euforione in Tzetze*, «Hermes» 121, 2, 1993, pp. 238-242
Groeneboom 1949	P. Groeneboom, *Aeschylus Choephoroi*, Groningen 1949
Grumel 1943	V. Grumel, *Die Chronologie der Patriarchen von Konstantinopel von 1111 bis 1206*, «Études Byzantines» 1, 1943, pp. 250-270
Hainsworth 1993	B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary*, III, *Books 9-12*, Cambridge 1993
Handley, Rea 1957	E. W. Handley, J. Rea, *The Telephus of Euripides*, London 1957
Harder 1886	C. Harder, *De Joannis Tzetzae Historiarum fontibus quaestiones selectae*, Kiliae 1886
Hartung 1843	A. Hartung, *Euripides restitutus, sive scriptorum Euripidis ingenii-que censura*, Hamburg 1843
Heath 1987	M. Heath, *Euripides' Telephus*, «The Classical Quarterly» 37, 2, 1987, pp. 272-280
Heath 2003	M. Heath, *Pseudo-Dionysius Art of Rhetoric 8-11: Figured Speech, Declamation, and Criticism*, «American Journal of Philology» 124, 1, 2003, pp. 81-105
Herter 1973	H. Herter, *Theseus*, *RE* Suppl. 13 (1973), coll. 1045-1238
van Herwerden 1866	H. van Herwerden, Sophoclis *Oedipus rex … accedunt Analecta tragica et Analecta Ambrosiana*, Traiecti ad Rhenum 1866
Holwerda 1977	D. Holwerda (ed.), *Scholia in Aristophanem, I 1, Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes; III 1, Scholia vetera in Nubes*, Groningen 1977
Holzinger 1939	K. Holzinger, *Vorstudien zur Beurteilung der Erklärertätigkeit des Demetrios Triklinios zu den Komödien des Aristophanes*, Wien – Leipzig 1939
Hornblower 2017	S. Hornblower (ed.), Lykophron, *Alexandra*, Oxford 2017
Horsfall 2006	N. Horsfall, *Virgil, Aeneid 3. A Commentary*, Leiden – Boston 2006
Hunt 1927	A. Hunt, *2078 New classical Fragments*, in A. Hunt (ed.), *The Oxyrhynchus papyri. Part XVII*, London 1927, pp. 36-45
Hurst, Kolde 2008	A. Hurst, A. Kolde (édd.), Lykophron, *Alexandra*, Paris 2008
Huys 1997	M. Huys, *Euripides and the 'Tales from Euripides': Sources of Apollodoros' 'Bibliotheca'*?, «Rheinisches Museum» 140, 1997, pp. 308-327
Jacobs 1793	F. Jacobs, Ioannis Tzetzae *Antehomerica, Homerica et Posthomerica*, Lipsiae 1793
Jacoby 1913	F. Jacoby, *Herodotos*, *RE* Suppl. 2 (1913), coll. 205-520
Jacoby 1957	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist). Genealogie und Mythographie. Nr. 1-63*, Leiden 1957
Jahn 1847	O. Jahn, *Archäologische Beiträge*, Berlin 1847
Jouan 1966	F. Jouan, *Euripide et les légendes des chants cypriens: des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris 1966
Jouan 1989-1990	F. Jouan, *Femmes ardentes et chastes héros chez Euripide*, «Sacris Erudiri» 31, 1989-1990, pp. 187-208
Jouan, van Looy 1998	F. Jouan, H. van Looy (édd.), Euripide, VIII, *Fragments*, 1, Paris 1998
Jouan, van Looy 2000	F. Jouan, H. van Looy (édd.), Euripide, VIII, *Fragments*, 2, Paris 2000

Jouan, van Looy 2002	F. Jouan, H. van Looy (édd.), Euripide, VIII, *Fragments*, 3, Paris 2002
Jouan, van Looy 2003	F. Jouan, H. van Looy (édd.), Euripide, VIII, *Fragments*, 4, Paris 2003
Jouanno 2022	C. Jouanno, *L'Alexandre de Tzetzès: entre culture savante et culture populaire*, in Prodi 2022b, pp. 211-236
Kannicht 1969	R. Kannicht, *Euripides. Helena. Band II Kommentar*, Heidelberg 1969
Kannicht 1996	R. Kannicht, *Zum Corpus Euripideum*, in Chr. Müller-Goldingen, K. Sier (Hrsgg.), *ΛΗΝΑΙΚΑ. Festschrift für Carl Werner Müller*, Stuttgart – Leipzig 1996, pp. 21-30
Kannicht 2004	R. Kannicht (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta vol. 5 Euripides* (*TrGF* 5), Göttingen 2004
Karamanou 2017	J. Karamanou (ed.), Euripides, *Alexandros. Introduction, Text and Commentary*, Berlin – Boston 2017
Kennedy 2003	G. A. Kennedy, *Some Recent Controversies in the Study of Later Greek Rhetoric*, «American Journal of Philology» 124, 2, 2003, pp. 295-301
Kiessling 1823	Th. Kiessling (ed.), Ioannis Tzetzae *Historiarum Variarum Chiliades*, Lipsiae 1823
Körte 1932	A. Körte, *III. Referate. Literarische Texte mit Ausschluss der christlichen*, «Archiv für Papyrusforschung» 10, 1932, pp. 220-283
Koster 1962	W. J. W. Koster (ed.), *Scholia in Aristophanem, IV, Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem, III, Commentarium in Ranas et in Aves, Argumentum Equitum*, Groningen – Amsterdam 1962
Koster 1971	W. J. W. Koster, *Nova testimonia Euripidis Thesei*, «Mnemosyne» 24, 3, 1971, pp. 295-296
Koster 1978	W. J. W. Koster (ed.), *Scholia in Aristophanem II Fasc. I continens Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Vespas*, Groningen 1978
Kovacs 2018	D. Kovacs (ed.), Euripides *Troades*, Oxford 2018
Krumeich, Pechstein, Seidensticker 1999	R. Krumeich, N. Pechstein, B. Seidensticker (Hrsgg.), *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt 1999
Lammers 1931	J. Lammers, *Die Doppel- und Halbchöre in der antiken Tragödie*, Paderborn 1931
Lee 1976	K. H. Lee (ed.), Euripides, *Troades*, London 1976
Leone 1968	P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Historiae*, Napoli 1968
Leone 1984	P. A. M. Leone, *I «Carmina Iliaca» di Giovanni Tzetze*, «Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali» 6, 1984, pp. 377-405
Leone 1995	P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Carmina Iliaca*, Catania 1995
Leone 2007²	P. A. M. Leone (ed.), Ioannis Tzetzae *Historiae*, Galatina 2007²
Leone 2015	P. A. M. Leone (ed.), Giovanni Tzetzes, *La leggenda troiana (Carmina Iliaca)*, Lecce 2015
Lesky 1937	A. Lesky, *Peleus*, *RE* XIX, 1 (1937), coll. 271-308
Lindberg 1977	G. Lindberg, *Studies in Hermogenes and Eustathios: the theory of ideas and its application in the commentaries of Eustathios on the epics of Homer*, Lund 1977
Lloyd 2005²	M. Lloyd (ed.), Euripides *Andromache*, Warminster 2005²

Lloyd-Jones, Parsons 1983	H. Lloyd-Jones, P. Parsons (eds.), *Supplementum Hellenisticum*, Berolini – Novi Eboraci 1983
van Looy 1964	H. van Looy, *Zes verloren tragedies van Euripides. Studie met kritische uitgave en vertaling der fragmenten*, Brüssel 1964
Lupi 2020	F. Lupi, *I 'dimenticati' Aleadi di Sofocle*, in G. Zanetto (ed.), *Teatro tragico greco: ricostruzioni e interpretazioni*, Roma 2020, pp. 35-53
Luppe 1982	W. Luppe, *Die Hypotheseis zu Euripides' Alkestis und Aiolos. P. Oxy. 2457*, «Philologus» 126, 1982, pp. 10-18
Luppe 1988	W. Luppe, *Der Umfang der euripideischen Papyrus-Hypotheseis (mit einem Beitrag zur Hypsipyle-Hypothesis)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 72, 1988, pp. 27-33
Luppe 1996	W. Luppe, *Zur ‚Lebensdauer' der Euripides-Hypotheseis*, «Philologus» 140, 1996, pp. 213-224
Luzzatto 1999	M. J. Luzzatto, *Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul Codice Heidelberg palatino greco 252*, Bari 1999
MacDowell 1971	D. M. MacDowell (ed.), Aristophanes *Wasps*, Oxford 1971
MacDowell 2000	D. M. MacDowell (ed.), Demosthenes *On the False Embassy (Oration 19)*, Oxford 2000
Macleod 1974	C. W. Macleod, *Euripides' Rags*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 15, 1974, pp. 221-222
Magdalino 1993	P. Magdalino, *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993
Maisano 1975	R. Maisano, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli*, Napoli 1975
Masciadri 1987	V. Masciadri, *Autolykos und der Silen: Eine übersehene Szene des Euripides bei Tzetzes*, «Museum Helveticum» 44, 1, 1987, pp. 1-7
Mastronarde 2017	D. J. Mastronarde, *Preliminary Studies on the Scholia to Euripides*, Berkeley, CA 2017
Matthiessen 2010	K. Matthiessen (ed.), Euripides, *Hekabe. Edition und Kommentar*, Berlin – New York 2010
Mayer 1936	M. Mayer, *Thetis*, *RE* VI A1 (1936), coll. 206-242
Mazzucchi 2003	C. M. Mazzucchi, *Ambrosianus C 222 Inf. (Graecus 886): il codice e il suo autore*, «Aevum» 77, 2, 2003, pp. 263-275
Mazzucchi 2003	C. M. Mazzucchi, *Ambrosianus C 222 Inf. (Graecus 886): il codice e il suo autore. Parte seconda: l'autore*, «Aevum» 78, 2, 2004, pp. 411-440
Meccariello 2014	C. Meccariello, *Le hypotheseis narrative dei drammi euripidei. Testo, contesto, fortuna*, Roma 2014
Meccariello 2019	C. Meccariello, *The First Medea and the Other Heracles. On Alleged Double Versions of Euripidean Plays*, «Philologus» 163, 2, 2019, pp. 198-213
Meccariello 2021	C. Meccariello, *Eight and Counting. New Insights on the Number and Early Transmission of Euripides' Satyr Dramas*, in A. P. Antonopoulos, M. M. Christopoulos, G. W. M. Harrison (eds.), *Reconstructing Satyr Drama*, Berlin – New York 2021, pp. 283-302
Medda 2020	E. Medda, *Passioni proibite. Alcuni personaggi 'scandalosi' di Euripide di fronte al proprio eros*, «Classica (Brasil)» 33, 2, 2020, pp. 77-106

Melis 2019	V. Melis, *Λαλεῖν e φιλοσοφεῖν. Echi della critica ai 'logoi' dei personaggi femminili euripidei dall'età classica alla Seconda Sofistica fino all'epoca bizantina*, «Lexis» 37, 2019, pp. 27-57
Mette 1963	H. J. Mette, *Der verlorene Aischylos*, Berlin 1963
Mette 1983	H. J. Mette, *Perithoos-Theseus-Herakles bei Euripides*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 50, 1983, pp. 13-19
Michels 2020	J. Michels, *Tzetzes epitomator et epitomatus: Excerpts from Ps.-Apollodorus' Bibliotheca, John Tzetzes' Lycophron commentary and Chiliades in Vaticanus Gr. 950*, «Byzantion» 90, 2020, pp. 115-132
Miguélez-Cavero 2013	L. Miguélez-Cavero, *Triphiodorus. The Sack of Troy. A General Study and Commentary*, Berlin – Boston 2013
Miletti 2007	L. Miletti, *Eurípide physiologos*, in J. Campos Daroca *et al.* (edd.), *Las personas de Eurípides*, Amsterdam 2007, pp. 191-218
Miletti 2013	L. Miletti, *Euripide tra poetica e retorica. Aristotele e lo Pseudo Dionigi sulla rhesis di Melanippe*, in F. Malhomme *et al.* (édd.), *Renaissances de la tragédie. La Poétique d'Aristote et le genre tragique de l'Antiquité à l'époque contemporaine*, Napoli 2013, pp. 205-222
Miller 1948	H. W. Miller, *Euripides' Telephus and the Thesmophoriazusae of Aristophanes*, «Classical Philology» 43, 1948, pp. 174-183
Mondini 2022	U. Mondini, *John of all trades: The Μικρομεγάλη Ἰλιάς and Tzetzes' 'didactic' programme*, in Prodi 2022b, pp. 237-259
Montemurro 2019	F. Montemurro, *La Melanippe sophè di Euripide: l'archetipo dimenticato della donna filosofa*, «I Quaderni del Ramo d'Oro online» numero speciale 2019, pp. 69-93
Mori [2020-2021]	F. Mori, *Euripide in Eustazio. Studi sulla tradizione bizantina della tragedia*, Tesi di Dottorato, Università di Roma Tre, a.a. 2020-2021
Mori 2021	F. Mori, *Note sulla tradizione del dramma satiresco euripideo in Eustazio*, «Graeco-Latina Brunensia» 26, 2, 2021, pp. 181-192
Müller 1997	C. W. Müller, *Philoktet. Beiträge zur Wiedergewinnung einer Tragödie des Euripides aus der Geschichte ihrer Rezeption*, Stuttgart – Leipzig 1997
Müller 2000	C. W. Müller, Euripides *Philoktet. Testimonien und Fragmente*, Berlin 2000
Musa Tragica 1991	R. Kannicht *et al.* (Hrsgg.), *Musa Tragica. Die griechische Tragödie von Thespis bis Ezechiel*, Göttingen 1991
Nauck 1889²	A. Nauck (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Lipsiae 1889²
Nauck 1892	A. Nauck, *Tragicae dictionis index spectans ad Tragicorum Graecorum fragmenta*, Petropoli 1892
Nünlist 2009	R. Nünlist, *The ancient critic at work. Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*, Cambridge 2009
Olson 1998	S. D. Olson (ed.), Aristophanes *Peace*, Oxford 1998
Olson 2002	S. D. Olson (ed.), Aristophanes *Acharnians*, Oxford 2002
Olson 2021	S. D. Olson, *Aristophanes' Clouds. A Commentary*, Ann Arbor, MI 2021
Orsini 2011	P. Orsini, *L'Aristofane di Ravenna. Genesi e formazione tecnica e testuale di un codice*, «Scriptorium» 65, 2, 2011, pp. 321-337
Papamichael 1982	E. M. Papamichael, *Phoenix and Clytia (or Phthia)*, «Dodone» 11, 1982, pp. 213-234

Papamichael 1983	E. M. Papamichael, *Peleus and Hippolyte Chreteis (or Astydameia)*, «Dodone» 12, 1983, pp. 139-152
Parca 1991	M. Parca, *Ptocheia or Odysseus in Disguise at Troy (P.Koln VI 245)*, Atlanta 1991
Parmentier, Grégoire 1925	L. Parmentier, H. Grégoire (édd.), Euripide *Tragédies*, IV, *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, Paris 1925
Pechstein 1998	N. Pechstein, *Euripides Satyrographos. Ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart – Leipzig 1998
Pfeijffer 1999	I. L. Pfeijffer, *Three Aeginetan Odes of Pindar. A Commentary on Nemean V, Nemean III & Pythian VIII*, Leiden – Boston – Köln 1999
Piccione 2020	R. M. Piccione, *Von der Bühne in die Bücher: Zur Dynamik der Euripides-Überlieferung*, in Schramm 2020, pp. 43-62
Pizzone 2020	A. Pizzone, *Self-authorization and Strategies of Autography in John Tzetzes: The Logismoi Rediscovered*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 60, 2020, pp. 652-690
Preiser 2000	C. Preiser (Hrsg.), Euripides, *Telephos. Einleitung, Text, Kommentar*, Hildesheim – Zürich – New York 2000
Prodi 2022a	E. E. Prodi, *Introduction. A buffalo's eye view*, in Prodi 2022b, pp. ix-xxxv
Prodi 2022b	E. E. Prodi (ed.), *Τζετζικαί ἐρευναί*, Bologna 2022
Rabe 1908a	H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften. 5 Des Diakonen und Logotheten Johannes Kommentar zu Hermogenes Περὶ μεθόδου δεινότητος*, «Rheinisches Museum» 53, 1908, pp. 127-151
Rabe 1908b	H. Rabe, *Aus Rhetoren-Handschriften. 6 Weitere Textquellen für Johannes Diakonos*, «Rheinisches Museum» 53, 1908, pp. 512-530
Race 2019	W. H. Race (ed.), *Menander Rhetor Dionysius of Halicarnassus Ars Rhetorica*, Cambridge, MA – London 2019
Rance 2022	P. Rance, *Tzetzes and the mechanographoi: The reception of Late Antique scientific texts in Byzantium*, in Prodi 2022b, pp. 427-481
Rau 1967	P. Rau, *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, München 1967
Robert 1881	C. Robert, *Bild und Lied. Archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage*, Berlin 1881
Robert 1920	C. Robert, *Die griechische Heldensage. Erstes Buch. Landschaftliche Sagen*, Berlin 1920
Robert 1921	C. Robert, *Die griechische Heldensage*, III, *Die grossen Heldenepen*, 1, *Die Argonauten, der thebanische Kreis*, Berlin 1921
Roberts 1938	C. H. Roberts, *482 Fragment of a Tragedy* in C. H. Roberts (ed.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, III, Manchester 1938, pp. 91-94
van Rossum-Steenbeek 1998	M. van Rossum-Steenbeek, *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri*, Leiden – New York – Köln 1998
Rostagni 1927	A. Rostagni, *I primordii di Aristofane (Cont. e fine): IV. Il processo dell'autore e la concezione degli "Acarnesi"*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 55, 1927, pp. 289-330
Russell 2001	D. A. Russell, *Figured Speeches. "Dionysius", Art of Rhetorics VIII-IX*, in C. W. Wooten (ed.), *The Orator in Action and Theory in*

Greece and Rome. Essays in Honor of George A. Kennedy, Leiden – Boston –Köln 2001, pp. 156-168

Rutherford 1896 W. G. Rutherford (ed.), *Scholia Aristophanica: being such comments adscript to the text of Aristophanes as have been preserved in the Codex Ravennas*, London 1896

Scheer 1908 E. Scheer (ed.), Lycophronis *Alexandra, vol. II scholia continens*, Berolini 1908

Schmid 1940 W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur. Erster Teil dritter Band*, München 1940

Schramm 2020 M. Schramm (Hrsg.), *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin – Boston 2020

Séchan 1967² L. Séchan, *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris 1967²

Seidensticker 1982 B. Seidensticker, *Palintonos Harmonia. Studien zu komischen Elementen in der griechischen Tragödie*, Göttingen 1982

Snell 1964 B. Snell, *Supplementum ad A. Nauck Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim 1964

Sommerstein 1982 A. H. Sommerstein (ed.), Aristophanes *Clouds*, Warminster 1982

Sommerstein 1996 A. H. Sommerstein (ed.), Aristophanes *Frogs*, Warminster 1996

Sommerstein, Fitzpatrick, Talboy 2006
A. H. Sommerstein, D. Fitzpatrick, T. Talboy (eds.), Sophocles, *Selected Fragmentary Plays vol. I*, Oxford 2006

Stählin 1924 F. Stählin, *Das hellenistische Thessalien*, Stuttgart 1924

Starkie 1909 W. J. M. Starkie (ed.), *The Acharnians of Aristophanes*, London 1909

Stevens 1971 P. T. Stevens (ed.), *Euripides Andromache*, Oxford 1971

Sutton 1978 D. F. Sutton, *Euripides' Theseus*, «Hermes» 106, 1978, pp. 49-53

Sutton 1980 D. F. Sutton, *The Greek Satyr Play*, Meisenheim am Glan 1980

Sutton 1985 D. F. Sutton, *Lost Plays about Theseus: Two Notes*, «Rheinisches Museum» 128, 1985, pp. 358-360

Sutton 1987 D. F. Sutton, *Two Lost Plays of Euripides*, New York 1987

Sutton 1988 D. F. Sutton, *Evidence for Lost Dramatic Hypotheses*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 29, 1988, pp. 87-92

Taillardat 1962 J. Taillardat, *Les images d'Aristophane: études de langue et de style*, Paris 1962

Tosi 1988 R. Tosi, *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna 1988

Trendall, Webster 1971 A. D. Trendall, T. B. L. Webster, *Illustrations of Greek Drama*, London 1971

Valckenaer 1767 L. C. Valckenaer, *Diatribe in Euripidis perditorum dramatum reliquias*, Lugduni Batavorum 1767

Wagner 1926² R. Wagner (ed.), *Mythographi graeci vol. I Apollodori Bibliotheca. Pediasimi…*, Stuttgart 1926²

Webster 1956 T. B. L. Webster, *Greek Theatre Production*, London 1956

Webster 1967 T. B. L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, London 1967

Welcker 1839 F. G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet (Abth. II)*, Bonn 1839

West 2013 M. L. West, *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epic*, Oxford 2013

Wilamowitz 1875 U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Analecta Euripidea*, Berlin 1875

Wilamowitz 1893 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *De tragicorum graecorum fragmentis commentatio*, Göttingen 1893

Wilamowitz 1910 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Tragödien. Dritter Band*, Berlin 1910

Wöckener-Gade 2020 E. Wöckener-Gade, *Die Euripides-Hypotheseis – ‚geschrümpfte' Dramen? Überlegungen zur Rekonstruktionsproblematik anhand der Hypotheseis zu Rhesos, Andromache und Stheneboia*, in Schramm 2020, pp. 63-88

Wright 2016 M. Wright, *Euripidean Tragedy and Quotation Culture: The Case of Stheneboea F661*, «American Journal of Philology» 137, 4, 2016, pp. 601-623

Wright 2020 M. Wright, *How long did the Lost Plays of Greek Tragedy Survive?*, in A. Lamari, F. Montanari, A. Novokhatko (eds.), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*, Berlin – Boston 2020, pp. 83-103

Xanthaki-Karamanou 2013 G. Xanthaki-Karamanou, *Fragmentary Plays of Euripides with Similar Rhetorical Motifs and Story-Pattern: the Aeolus and Melanippe the Wise*, in M. Quijada-Sagredo, M. C. Encinas Reguero (edd.), *Retórica y discurso en el teatro griego*, Madrid 2013, pp. 61-90

Xanthaki-Karamanou, Mimidou 2014 G. Xanthaki-Karamanou, E. Mimidou, *The Aeolus of Euripides: concepts and motifs*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 57, 2014, pp. 49-60

Zimmermann 1985² B. Zimmermann, *Untersuchungen zur Form und dramatischen Technik der Aristophanischen Komödien. Band 1: Parodos und Amoibaion*, Königstein/Ts. 1985²

Zuntz 1955 G. Zuntz, *The political plays of Euripides*, Manchester 1955

L'encomio dei Cei nella *Theano* di Michele Coniata

La *Theano*,[1] epillio composto nella lingua letteraria dell'*epos* all'indomani della fondazione del ducato di Nasso,[2] presenta una struttura peculiare ed estremamente eterogenea: la trama, infatti, si sviluppa in un orizzonte piuttosto ampio e implica una frequente alternanza di piani temporali. Il poeta, che si è rifugiato presso l'isola di Ceo[3] per sottrarsi al dominio dei Latini,[4] dichiara sin da subito di voler elogiare l'albero di fico che adorna il vestibolo della sua nuova dimora, pianta di cui si ripercorre la genesi attica (vv. 8-80) e che, dopo le rivelazioni della neopitagorica Theano, va soggetta a un processo di allegorizzazione aritmologica che ne fa un simbolo tangibile della Trinità (vv. 95-319).[5] A questa curiosa aretalogia botanica fa seguito l'elogio dell'isola di Ceo che ha accolto il poeta, il quale anzitutto si produce in una serie di *exempla* biblico-mitici che hanno per oggetto il tema della ξενία, per poi passare alla celebrazione degli illustri abitanti a cui l'isola diede i natali (vv. 320-381). Da ultimo prende forma un encomio particolarmente elaborato dei Cei e delle loro imprese (vv. 382-457), sezione quest'ultima su cui ci si sofferma nel presente lavoro.

L'encomio dei Cei, che raggiunge il suo culmine nella fantasiosa descrizione della vittoria che gli isolani riportano sui crociati (vv. 427-438), si carica nel poemetto di sensi spiccatamente allegorici e, in esso, si concreta una sorta di utopia regressivo-compensatoria che costituisce uno degli snodi fondamentali del testo.[6]

L'utopia, che implica un ribaltamento inatteso della realtà, si fonda su una dupli-

[1] In questo contributo si cita secondo il testo critico stabilito da Lampros 1879-1880. Le traduzioni dei testi greci, dove non diversamente indicato, sono mie.

[2] La fondazione del ducato, ufficializzata con l'investitura di Marco Sanudo a duca dell'arcipelago, risale al 1207: cfr. Fotheringham-Williams 1915; Kretschmayr 1920, pp. 17-18, 21 e 566; Ravegnani 2009, pp. 64-71. Sulla datazione dell'evento, tuttavia, non c'è pieno accordo fra gli studiosi: Saint-Guillain (2006), per esempio, propone di posticipare la fondazione del ducato in un periodo compreso fra il 1212 e il 1216. Di conseguenza la datazione dell'epillio, che presuppone tale evento, oscilla tra il 1207 e il 1216.

[3] Sull'isola di Ceo cfr. Malamut 1988, pp. 99-104 e 269.

[4] Sulla quarta crociata cfr. almeno Brand 1984, pp. 33-45; Laiou 2005 e Harris 2014[2]. Quanto all'esilio del metropolita d'Atene a Ceo cfr. Mich. Chon. *Ep.* 101, p. 146 Kolovou. Sulle sorti della Chiesa ateniese sotto il papato di Innocenzo III cfr. Longnon 1948 e Fedalto 1974, pp. 73-78.

[5] Per una visione d'insieme ed altri aspetti notevoli dell'epillio, mi permetto di rinviare, qui e in seguito, a Carrozza 2020, pp. 178-187.

[6] Sul sentimento antiromano di Coniata e sulla sua sublimazione poetica cfr. Carrozza 2020, pp. 190-195.

ce relazione analogica che, di rimando, ne produce un'altra antitetica che si interseca con la precedente a costituire una semiologia testuale nettamente rilevata. I soggetti coinvolti in questa trama di relazioni sono quattro: gli abitanti di Ceo, gli Ateniesi, i Persiani e i Latini. Nel poema i Cei, in virtù di una sintonia ideologica che li accomuna agli Ateniesi, da un lato si contrappongono idealmente ai Persiani, dall'altro si battono fisicamente con i Latini, che dei loro precursori riproducono non a caso varie caratteristiche (la tracotanza *in primis*), oltre a rappresentarne una sorta di trasfigurazione coeva. Si stabilisce allora una duplice corrispondenza: i Cei ereditano il ruolo antimedico degli Ateniesi e coincidono con essi in vari aspetti; i Latini per converso subiscono, in un contesto spiccatamente cristiano, un processo di demonizzazione che li associa ai Persiani. Si tenterà ora di comprendere in che modo il poeta stringa tali corrispondenze al fine di elaborare un sistema semiotico complesso e altamente significativo, che si può schematicamente rappresentare come segue:

Cei	*vs*	Latini
↕		↕
Ateniesi	*vs*	Persiani

Le analogie fra gli Ateniesi e i Cei si manifestano a vari livelli, benché ciò avvenga talora implicitamente, considerata la natura densamente allusiva del poemetto.[7] Al principio dell'opera, più specificamente nell'ambito di una breve rievocazione della ἀσέβεια di Serse[8] (attitudine che verrà in seguito estesa anche ai Latini), compare un motivo poetico ricorrente, ovvero quello che allude ai nugoli di frecce con cui gli arcieri del Gran Re erano capaci di oscurare il sole e disorientare gli avversari, greci compresi: Ὡς πολέμου σκιὰν ἐν νεφέεσσι βελῶν σχεδιάζεν (v. 29).[9] La ripresa esplicita di un ipotesto talmente connotato, unitamente al ricordo degli empi atti compiuti dal re persiano in occasione della guerra contro gli Elleni,[10] concorre a riesumare nella memoria poetica degli ἀπαίδευτοι bizantini la stimata generazione ateniese dei Maratonomachi che, latamente intesi, divennero ben presto oggetto di un'autentica venerazione.[11] A questo proposito è opportuno rilevare che l'immagine dell'ombra prodotta dalle frecce persiane rimanda più precisamente alla battaglia delle Termopili,[12] ma è altrettanto vero che tale motivo tendeva a estendersi anche ad altri scenari geostorici, come dimostra chiaramente quell'*incoherent mismatch* che informa il racconto delle guerre mediche messo in bocca ai coreuti delle *Vespe*,[13] i quali ricompongono le varie fasi del conflitto in un unico grande e risonante epi-

[7] In merito alla plurivocità dell'epillio cfr. Carrozza 2020, p. 177.
[8] Cfr. vv. 21-34.
[9] Cfr. *e.g.* Aristoph. *V.* 1084 ὑπὸ δὲ τῶν τοξευμάτων οὐκ ἦν ἰδεῖν τὸν οὐρανόν. L'immagine, largamente frequentata dai retori attici, compare provocatoriamente anche in Luc. *Rh. pr.* 18, 18-19 […] ὁ ἥλιος ὑπὸ τῶν Μηδικῶν βελῶν / σκεπέσθω κτλ.
[10] Cfr. vv. 30-32 ὣς Πόντον μὲν Ἕλης πεζευτὸν ἔτευξεν ἁμάξαις / γαιώσας πολυγομφώτῳ σχεδίῃ λινοδέσμῳ, / τρηχεῖαν δὲ Ἄθω ῥάχιν ἐστόρεσεν νήεσσιν.
[11] Sulla mitizzazione prima ateniese e poi panellenica di Maratona cfr. Loraux 1973, pp. 13-42.
[12] Cfr. Hdt. VII 226.
[13] Cfr. Biles-Olson 2015, p. 400.

sodio (vv. 1071-1101). Pertanto il lignaggio dei Maratonomachi, termine da intendersi in senso ampio poiché rappresenta l'intera generazione di coloro che si batterono contro i Persiani, Salaminomachi inclusi, costituisce, più che una concreta fascia generazionale, un paradigma di cittadino esemplare dedito al κοινόν e provvisto di una specifica fisionomia etica.[14] Questo segmento testuale costituisce dunque il preambolo implicito di quell'avvicendamento di ruoli che si è poc'anzi esemplificato, ma che prenderà corpo solo successivamente nel solco di un encomio che, se da una parte accosterà Persiani e Latini all'insegna della tracotanza, dall'altra invece cementerà il rapporto, per così dire, paradigmatico fra Ateniesi e Cei, rimarcandone la comune valentia e l'indefesso amore per la libertà.[15] Alla luce di quanto detto, vale ora la pena analizzare in che modo si dipani la fitta rete di rispondenze che soggiace all'elogio e che appare *in nuce* già nei primi versi dell'epillio.

Il poeta dà inizio all'encomio con una *descriptio* fisico-costituzionale dei Cei, a voler forse ribadire l'antico principio della καλοκἀγαθία (vv. 382-385):

> Οὐ […] πολυσαρκέες οὐδέ τε πίονές εἰσιν,
> ἀλλ' αἰὲν λαγαροὶ κενεῶνας, γυῖα δ' ἐλαφροί,
> ὑδροπόται Ἀχιλείους κάγχρυας ἄδδην ἔδοντες
> καὶ βαλάνους δρυὸς ἥδιον ἤπερ φοινικείους.[16]

I Cei vengono innanzitutto qualificati come snelli e magri, anche in virtù della loro dieta sostanzialmente vegetariana, se non addirittura coriacea, e dell'abbondante consumo di acqua. Dal punto di vista formale, si può osservare l'elegante tornitura retorica del dettato poetico: secondo una tendenza dualistica tipica dello stile greco, che spesso procede per coppie analogiche e oppositive, i Cei sono prima descritti *e contrario* attraverso un modulo litotico che assume la forma di una dittologia sinonimica (Οὐ […] πολυσαρκέες οὐδέ τε πίονές εἰσιν), e solo successivamente, attraverso il meccanismo dell'epanortosi, inizia a delinearsi la loro reale fisionomia, che peraltro si concretizza in una distesa serie paratattica.

Mette conto a questo punto segnalare un luogo della produzione aristofanesca in cui emergono tangenze evidenti fra la *constitutio* dei Cei e quella dei Maratonomachi: com'è noto, Aristofane è senz'altro uno dei più appassionati cantori della generazione ateniese *d'antan* e, spesso, tende ad attribuirne le caratteristiche ai membri che compongono i suoi cori;[17] fra questi, quello che forse più risente di tale idealiz-

[14] Sulla fortuna del mito di Maratona nella commedia attica antica cfr. Carey 2013, pp. 123-142.
[15] Cfr. vv. 361-364 Οὐ σοφίης δὲ μόνον τροφὸς ἔπλετο μήτηρ ἐσθλὴ [*sc.* Κέως], / ἀλλά γε καὶ ἀρετῆς παντοίης ἐλευθερίης τε / ἀργαλέα ζυγὰ δουλοσυνάων ἀτιμάζουσα, / βουλομένη τε θανεῖν ἢ δούλιον ἦμαρ ἰδέσθαι; 405-406 Κέως […] / βλέψε τ' ἐλεύθερον ὥς ποτ' Ἀθηνῶν χρύσεον ἄνθος; vv. 407-415 Κεῖνοι [*sc.* οἱ Ἀθηναιοί] γὰρ, σφᾶς ἐπεὶ δουλωσέμεν ἤθελε Πέρσης, / πρῶτα μὲν οὓς προΐει αἰτεῖσθαι γαῖαν ὕδωρ τε / ἐν καπέτῳ ζωοὺς βάλον ἔν τε φρείατι μακρῷ, / εἶτ' ἐπιόντα γε κεῖνον ἀπειρεσίῳ ξὺν στρατῷ / ναυμαχίῃ κατέαξαν, ὧσαν δ' Ἑλλάδος ἔξω. Καὶ Κεῖοι δὲ νῦν οἵδε, βίην Ἰταλῶν στυγέοντες, / δασμολόγους μὲν τῶν δ' ἀπεπέμποντ' ἀγγελέοντας / ἄλλην δρῦν βαλανιζέμεν, ἐκ δὲ Κέω χάζεσθαι.
[16] «Non sono corpulenti né grassi, / ma sempre snelli e agili, / poiché, bevitori di acqua, mangiano in abbondanza orzo tostato di Achille / e ghiande di quercia anziché datteri».
[17] Cfr. Carey 2013, p. 129; Zanetto 2021, pp. 12-14.

zazione è il coro dei carbonai di Acarne, definiti da Anfiteo στιπτοί, πρίνινοι, ἀτεράμονες e σφενδάμνινοι:[18] si tratta di una serie di aggettivi che alludono all'incrollabile robustezza degli Ateniesi di un tempo e che si possono ricondurre direttamente al sintagma γυῖα δ' ἐλαφροί, che a sua volta implica la snellezza evocata dai precedenti aggettivi (λαγαροὶ κενεῶνας), che si collocano, dunque, nello stesso orizzonte semantico che attiene alla forza fisica. Quanto al confronto nobilitante con alberi possenti e maestosi quali la quercia o il leccio, è interessante notare come nel passo di Coniata compaia un'allusione alle ghiande della quercia di cui i Cei si cibano, un altro motivo che nel contesto rimanda ai concetti di forza e sobrietà.

Un ulteriore elemento che concorre a imbastire questa trama di legami è l'elogio teosofico dell'albero di fico che si staglia nell'isola di Ceo e che offre al poeta l'occasione di narrare la sua origine attica. L'umile albero di fico, che metaforicamente corrobora il legame fra Atene e Ceo, si contrappone poi al maestoso platano che Serse ricoprì d'oro affinché gli facesse ombra (vv. 21-28). Inizia gradualmente a delinearsi, attraverso due allegorie vegetali, un'opposizione frontale fra Ateniesi e Persiani da una parte, e Cei e Latini dall'altra. L'albero di fico, che sorse spontaneamente in Attica e che nel poemetto diventa ipostasi dell'azione demiurgico-ordinativa di Dio, si contrappone al platano che, di per sé già maestoso, viene rivestito d'oro dal re persiano il quale, mosso da una sorta di pulsione parafilica, se ne innamora perdutamente.[19] Pertanto il comportamento di Serse, esecrabile in ogni suo aspetto, sovverte l'ordine naturale delle cose e si fissa come paradigma dichiaratamente negativo proprio in questi versi, in cui Coniata sfrutta il potere evocativo dell'immagine del platano ricoperto d'oro, che, amato dal Gran Re, si converte in un segno di idolatria diabolica. L'oro può invero indicare, nell'universo simbolico dei cristiani, la presenza di influssi demoniaci: non a caso il Maligno è talvolta descritto come un re ammantato d'oro e pietre preziose, sul modello della Grande Meretrice di *Ap.* 17, 4: cfr., per es., la vivace descrizione che ne fa Eudocia Augusta nella *Storia di San Cipriano* (2, 231-234 Ludwich μορφὴν δὲ χρυσῷ ἐνδάλλετο ἀνθεμόεντι, / μαρμαρυγῇ γληνέων κομόων, κορυφῇ δέ τ' ἔπειτα· / στέμματ' ἔχων πλοχμοῖσιν ἀρηρότα καὶ λιθάδεσσιν, / ὧν σέλας ἀγλαΐῃ κείνην κατεκόσμεε χώρην). Serse incarna, dunque, il principio pervertitore dell'ἀταξία[20] ed evoca, sullo sfondo

[18] Aristoph. *Ach.* 178-181.

[19] Questo strano episodio di infatuazione fra dissimili fu non a caso ripreso da Eliano, in cui l'ammirazione e le attenzioni di Serse per il platano, quasi fosse un'amata (ὥσπερ ἐρωμένη), diventano un esempio evidente di innamoramento ridicolo: cfr. *Varia hist.* II 14 ἐδεδούλωτο δὲ πλατάνῳ καὶ ἐθαύμαζε τὸ δένδρον; IX 39 Πῶς δὲ οὐκ ἂν φαίη τις γελοίους ἅμα καὶ παραδόξους τούσδε τοὺς ἔρωτας; τὸν μὲν Ξέρξου, ὅτι πλατάνου ἠράσθη e Teophr., *Hist. plant.* I 9, 5, per il platano come luogo di incontro amoroso. Anche Eustazio, commentatore di Omero, riproporrà l'episodio con esplicito lessico amoroso: Serse è l'amante (ἐραστής), il platano l'amata (ἐρωμένη) e la decorazione è come quella di una sposa (νυμφικῶς): cfr. Eust. *In Hom. Il.* 2, 307, I, p. 343 van der Valk διὸ καὶ τὸν Ξέρσην πλάτανος ἔσχεν ἐραστήν, ἣν καὶ κοσμήσας νυμφικῶς ἐνηγλαίζετο, … ὅσγε καὶ ἀντίμιμον πλάτανον τῆς ἐρωμένης πλατάνου ἐχρυσοχόησεν; *Ep.* 43, 197 sgg. Kolovou.

[20] Sul concetto di τάξις, inteso come principio gerarchico-ordinativo del mondo, cfr. Dion. Areop. *De eccl. hier.* p. 108, 5 sgg. Heil-Ritter; Ahrweiler 1975, pp. 141-147.

della reazione antiromana di Michele alla conquista crociata del 1204, la *ferinitas* empia e distruttiva dei Latini, che diffuse colpevolmente il caos e costrinse all'esilio il metropolita di Atene.[21]

A questo punto la trama di corrispondenze si infittisce e, attraverso un'interpretazione che potremmo definire figurale,[22] si stringe un rapporto particolarmente stretto fra Persiani e Latini. I Persiani infatti, con la loro indegna condotta, stravolsero l'ordine naturale scatenando lo φθόνος θεῶν e andando incontro alla sconfitta per mano degli Ateniesi. Analogamente i Latini, ignari della volontà di Dio, conquistarono la città di Costantinopoli, sede della cristianità ortodossa e simbolo palpabile del κόσμος divino: cfr. vv. 395-397 ἀλλ' Ἰταλοί, οἵμοι μοι πῶς θεὸς ὣς κεχόλωτο, / ἄστυ μὲν εἶλον πάμμεγα θείου Κωνσταντίνου, / οὗ μὴ κόσμος ὅλος καὶ πᾶς ἀντάξιος ἦεν.

Ma Michele non si arresta a questo episodio e, nel prosieguo della narrazione, adombra e ristruttura poeticamente la spedizione militare di Marco Sanudo, che si concluderà con la fondazione del ducato di Nasso[23] e che non risparmierà neppure la piccola isola di Ceo:[24] i Latini, infatti, si dirigono nel poema verso le Cicladi e inviano ambasciatori a Ceo per chiedere acqua e terra, ovvero un formale atto di sottomissione, secondo una prassi consolidata a cui ricorsero tanto Dario quanto Serse; tuttavia i Cei, insofferenti dell'arroganza latina, declinarono risolutamente l'invito traendo ispirazione dall'antecedente ateniese[25] (vv. 405-414):

> Κέως, οὐχ ὕβριν ἀνασχομένη, ἀνέπαλτο,
> βλέψε τ' ἐλεύθερον ὥς ποτ' Ἀθηνῶν χρύσεον ἄνθος.
> Κεῖνοι γάρ, σφᾶς ἐπεὶ δουλωσέμεν ἤθελε Πέρσης,
> πρῶτα μὲν οὓς προΐει αἰτεῖσθαι γαῖαν ὕδωρ τε
> ἐν καπέτῳ ζωοὺς βάλον ἔν τε φρείατι μακρῷ,
> εἶτ' ἐπιόντα γε κεῖνον ἀπειρεσίῳ ξὺν στρατῷ
> ναυμαχίῃ κατέαξαν, ὧσαν δ' Ἑλλάδος ἔξω.
> Καὶ Κεῖοι δὲ νῦν οἵδε, βίην Ἰταλῶν στυγέοντες,

[21] È utile segnalare, a conferma di tale ipotesi interpretativa, la riproposizione di questo stesso nucleo concettuale in un luogo dell'epistolario di Coniata, in cui il metropolita assimila i Latini ai Ciclopi e li innalza, pertanto, a campioni di ἀταξία, considerandoli come empi pervertitori dell'ordine voluto da Dio (cfr. anche l'*antiexemplum* di Serse ai vv. 21-32): *Ep.* 110, 170-171 Kolovou Εἰ γὰρ καὶ φρούρια κατειληφότες καὶ ἐρυμνὰ οἴονται ἄρχειν οἷς ἀδικοῦσιν ἁρπάζοντες χρήματα, βρώματα, ἀλλ' οὐ κυρίως ἄρχοντες παρὰ τοῦτο ὡς οὔτε φυσικῶς οὔτε χειροτονητῶς προεδρεύοντες, ὅτι μηδὲ λέοντες ἢ παρδάλεις ἢ λύκοι ταῦτα δρῶντες ὀνύχων καὶ ὀδόντων ἀκμῇ ἄρχειν ἀνθρώπων δικαίως ἂν νομίζοιντο. Ὅσον οὖν αὐτοὶ ἐς τὴν παρὰ φύσιν θηριωδίαν φυσιοῦνται, τοσοῦτον ἡμεῖς ἐς τὴν κατ' εἰκόνα φυσικὴν ἀρχὴν ἐξευγενιζώμεθα. Καὶ οὐκ ἂν ἡμῶν ὄντως ἄρξωσι, κἂν τὰ ἡμῶν πάνθ' ὁμοῦ χρήματα ἐξιδιωσάμενοι γυμνοτέρους ὑπέρου καταλίπωσιν ἢ καὶ τῆς δορᾶς αὐτῆς τῶν σαρκῶν ἡμῶν ἄψωνται. Sull'opposizione ideologica fra la *civilitas* greca e la *ferinitas* allogena, tema caro alla mentalità bizantina, cfr. *e.g.* Ann. Comn. I 10, 2, Reinsch-Kambylis; Nic. Chon. *Hist.* p. 300, 22-28 van Dieten.

[22] Sul cosiddetto realismo figurale cfr. Auerbach 1939.

[23] Sulla storia del ducato cfr. Miller 1921, pp. 161-177 e Ravegnani 2009.

[24] Dell'isola si impadroniranno i due avventurieri veneziani Pietro Giustinian e Domenico Michiel: cfr. Galibert 1854², I, p. 59.

[25] Cfr. Hdt. VI 49; VII 138.

δασμολόγους μὲν τῶν δ' ἀπεπέμποντ' ἀγγελέοντας
ἄλλην δρῦν βαλανιζέμεν, ἐκ δὲ Κέω χάζεσθαι.[26]

A questo punto i Latini, indisponibili ad accettare l'indipendenza delle isole, avviano un'imponente azione militare, che si svolge grosso modo secondo le stesse modalità e lo stesso itinerario compiuto da Dario nella prima guerra medica, eccezion fatta per le Cicladi che, nel poemetto, vengono attaccate per ultime, dacché Ceo ricopre nell'economia narrativa dell'opera lo stesso ruolo che aveva storicamente ricoperto Atene: si tratta, dunque, di un ὕστερον πρότερον che ottempera a quel dispositivo di sovrapposizione funzionale (Cei = Ateniesi) che si rivela sincronica sul piano sintagmatico (la σύγκρισις fra i due popoli è concretamente rintracciabile anche fra le pieghe del testo), ma che implica una sfasatura diacronica che necessita di alcuni correttivi diegetici per non inficiarne la validità (vv. 415-422):

Ταῦθ' ὡς ἔκλυον οἳ κρατέειν πάντων ὀΐσαντο
Εὐβοίηθεν ἐπέπλεον ἐν κοίλῃσι νέεσσι,
μηκεδαναῖς δ' ἅπας λινοθώρηξ χαλκοχίτων τε
κνημίσι καὶ κυνέαις κεκορυθμένοι ἠδὲ σάκεσσιν,
ἀμφιβαλεῖν μενεαίνοντες σφετέροισι πανάγροις
ὡς Πέρσαι ποτ' Ἐρέτριαν ἔχμασιν ἅτε σαγήνῃ
εἴτε διαρραῖσαι ἡβηδὸν ὅλην ὀλέσαι τε.[27]

A conforto di quanto sostenuto, si noti come l'attacco militare parta dall'Eubea e implichi tutta una serie di devastazioni ritorsive che richiamano alla memoria del poeta il caso di Eretria: cfr. Hdt. VI 99-102.

Le analogie dunque si moltiplicano ed è sempre più evidente la relazione incrociata che si instaura fra Ateniesi e Cei da una parte e Persiani e Latini dall'altra: gli uni numericamente inferiori, ma custodi della libertà e dell'ordine divino; gli altri più numerosi, ma colpevolmente sacrileghi. Non è peraltro casuale che la dicotomia etica si riverberi anche sul versante lessicale, ovvero nell'opposizione fra il valore degli uni e l'arroganza degli altri. Della valentia ceo-ateniese si è già detto; quanto invece all'alterità medico-latina, si consideri che l'arroganza dei Persiani emerge chiaramente dall'episodio del platano[28] e dall'allusione alle empie azioni

[26] Ceo, non tollerando la tracotanza [*sc.* dei Latini], si slanciò nella lotta / e vide, come un tempo Atene, l'aureo fiore della libertà. / Quelli infatti, poiché il Persiano voleva ridurli in schiavitù, / coloro che egli aveva inviato a chiedere terra e acqua / li scagliarono vivi in una tomba e poi in un grande pozzo; / in seguito, colui che incombeva con un esercito immenso, / lo rovesciarono in una battaglia navale e lo respinsero fuori dalla Grecia. / Ora anche questi Cei, avendo in odio la tracotanza dei Latini, / rimandarono indietro i loro esattori dopo averli incaricati di annunciare / che scuotessero un'altra quercia e che si allontanassero da Ceo.

[27] Dopo aver udito ciò, coloro che ritenevano di dominare su tutti / salparono dall'Eubea sulle concave navi, / e ogni soldato, provvisto di corazza di lino e chitone di bronzo, / e protetto da lunghi schinieri, elmi e scudi, / desiderava cingere [*sc.* la città] con le proprie reti, / come un tempo i Persiani, bramando di intrappolare Eretria, / la fecero interamente a pezzi e la rasero al suolo.

[28] L'*exemplum*, tratto da Hdt. VII 31 e di sapore piuttosto scolastico, vorrebbe mettere in guardia dall'arroganza del potere e dagli allettamenti dei beni terreni. L'episodio è già citato come

che segnarono la vita di Serse e che confluiscono nella γνώμη che fa del Gran Re un ὑβριστής per antonomasia: cfr. vv. 30-34 ὣς Πόντον μὲν Ἕλης πεζευτὸν ἔτευξεν ἀμάξαις / γαιώσας πολυγομφώτῳ σχεδίῃ λινοδέσμῳ,[29] / τρηχεῖαν δὲ Ἄθω ῥάχιν ἐστόρεσεν νήεσσιν. /Ὣς οὐδὲν φρένας ἀνδρῶν πάμπαν ὄλλυσιν ἄλλο, / οἷον ὑπέρβιος ὕβρις ἀγηνορίης πολυόλβου.[30]

Parimenti, l'arroganza dei crociati è più volte ribadita nell'insofferenza che essa suscita nei Cei e in altre perifrasi di marca chiaramente dispregiativa: cfr. vv. 405-406 Κέως, οὐχ ὕβριν ἀνασχομένη, ἀνέπαλτο, / βλέψε τ' ἐλεύθερον ὥς ποτ' Ἀθηνῶν χρύσεον ἄνθος; vv. 412-415 Καὶ Κεῖοι δὲ νῦν οἵδε, βίην Ἰταλῶν στυγέοντες, / δασμολόγους μὲν τῶν δ' ἀπεπέμποντ' ἀγγελέοντας / ἄλλην δρῦν βαλανιζέμεν, ἐκ δὲ Κέω χάζεσθαι.

L'epillio si conclude infine con la descrizione di un epico scontro fra Cei e Latini, che assume tuttavia i contorni di una fantasia consolatrice, una vera e propria utopia che costituisce l'adempimento[31] fittizio e compensatorio di quell'evento storico a cui almeno idealmente si ricollega, ossia la sconfitta dei Persiani nella seconda guerra medica (vv. 427-438):

> Ἐν τοιῷδε χόλῳ ζάκοτοι νήσῳ ἐπέκελσαν,
> ἐκ δὲ νεῶν βάντες δῦνον ὅπλα γανῶντα σιδήρῳ.
> Αὐτὰρ ἐπεὶ μεθ' ἑκηβόλων ὀργάνων ἀγχεμάχων τε
> μαστοὺς ἀναθρώσκειν ὀρέων μέμασαν ἄκρας τε,
> δὴ τότ' ἀρήϊα μέρμερα ἔργα τέτυχθ' ἑκάτερθεν,
> τά κεν ὁ Μουσάων θεράπων ὕμνησεν Ὅμηρος.
> Κεῖνο δ' ἐγὼν ἐρέω σάφα λεπταλέῃσιν ἀοιδαῖς,
> ὅττι πάλαι μὲν ὁ Δαυΐδος ψιλὸς ὁπλιτοπάλαν
> εἷς ἕνα λᾶαν ἰεὶς βάλε κὰδ δ' ἔρραξεν ἔραζε,
> νῦν δὲ ὅσους κατὰ γαίης τάννυσαν ὅσσοι Κεῖοι
> πλήγμασι χερμαδίων πυκνοῖς ξὺν βλήμασι τόξων
> εὔζωνοι πεπυκασμένους ἔντεσι δαιδαλέοισι.[32]

exemplum da Imerio (*Decl.* 39, 4, 26 sgg. Colonna) e un accenno al platano di Serse compare anche nella *Bibliotheca* di Fozio (190, 148b; 243, 363b Henry) e in Costantino Manasse (*Brev. chron.* 6173 sgg. Lampsides).

[29] Cfr. Aesch. *Pers.* 68-71 πεπέρακεν μὲν ὁ περσέπτολις ἤδη / βασίλειος στρατὸς εἰς ἀντίπορον γείτονα χώραν, / λινοδέσμοι σχεδίαι πορθμὸν ἀμείψας Ἀθαμαντίδος Ἕλλας, / πολύγομφον ὅδισμα ζυγὸν ἀμφιβαλὼν αὐχένι πόντου.

[30] La ὕβρις dimostrata da Serse in occasione della costruzione del ponte di barche sull'Ellesponto e della perforazione del monte Athos è diffusamente citata, in qualità di *antiexemplum*, nella letteratura encomiastica del XII sec: cfr. Cresci 2004. Quanto al ponte di barche, cfr. Mich. Ital. *In Ioann. Comn.* p. 249, 8 Gautier; Eust. Thess. *Orr.* 13, 206, 45-47; 14, 245, 32-35; 16, 272, 72-75; 16, 272, 5-273, 10 Wirth; Nic. Bas. *In Ioann. Comn.* 9, 55, 22 Garzya. Per quanto concerne, invece, la perforazione del monte Athos, cfr. Mich. Ital. e Nic. Bas. *ibid.*

[31] Il termine è qui impiegato nell'accezione tecnico-esegetica che gli attribuisce Auerbach: cfr. *supra*, n. 22.

[32] In tale collera i molto furenti sbarcarono sull'isola / e, scendendo dalle navi, indossavano armature risplendenti di ferro. / Quando poi, con fanti e lungi saettanti ordigni, / si riversarono furiosamente su colline e promontori, / allora militari imprese si realizzarono in entrambi i campi, / gesta che Omero, servitore delle Muse, avrebbe potuto cantare. / Ma io stesso canterò

Si realizza così il proposito palingenetico del poeta che, esemplando la spedizione di Sanudo sul modello delle guerre persiane, proietta l'esito di quell'episodio sulla realtà coeva dell'iniziativa militare veneziana, annullandone gli effetti e rovesciandola nel suo esatto contrario.

Si osservi da ultimo come il racconto, che aspira a rimodellare la realtà attraverso l'utopia, non possa tuttavia godere di quel sigillo di veridicità che nella concezione poiematica antica emanava dall'ispirazione musaica; ciononostante Coniata si sforza di aggirare l'*impasse*, avallando la menzogna poetica sia attraverso un generico richiamo alla dignità omerica dell'evento, sia mediante il precedente biblico di Davide e Golia, che riporta lo scontro a un orizzonte cristiano, e quindi più segnatamente bizantino.[33]

Marco Carrozza

Ahrweiler 1975 — H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975

Auerbach 1939 — E. Auerbach, *Figura*, «Archivium Romanticum» 22, 1939, pp. 436-489

Biles, Olson 2015 — Z. P. Biles, S. D. Olson (eds.), Aristophanes, *Wasps*, Oxford 2015

Brand 1984 — C. M. Brand, *The Fourth Crusade. Some Recent Interpretations*, «Mediaevalia et Humanistica» 12, 1984, pp. 33-45

Carey 2013 — Ch. Carey, *Marathon and the Construction of the Comic Past*, in Ch. Carey, M. Edwards (eds.), *Marathon – 2500 Years. Proceedings of the Marathon Conference 2010*, London 2013

Carrozza 2020 — M. Carrozza, *La Theanó di Michele Coniata (vv. 1-166): uno studio preliminare*, «Revista de Estudios Bizantinos» 8, 2020, pp. 173-215

Cresci 2004 — L. R. Cresci, *Exempla storici greci negli encomi e nella storiografia bizantini del XII secolo*, «Journal of the History of Rhetoric» 22, 2004, pp. 115-145

Fedalto 1974 — G. Fedalto, *La Chiesa latina e la sua provincia ecclesiastica 1204-1453*, «Θησαυρίσματα» 11, 1974, pp. 73-88

Fotheringham, Williams 1915 — J. K. Fotheringham, L. F. R. Williams, *Marco Sanudo, Conqueror of the Archipelago*, Oxford 1915

Galibert 1854² — L. Galibert, *Histoire de la République de Venise*, Paris 1854²

questa battaglia con ritmi chiari e lievi, / poiché molto tempo fa Davide, solo e inerme, / scagliò una sola pietra e gettò a terra un uomo pesantemente armato. / E ora i Cei ben cinti stendono a terra, / con sassaiole e fitti colpi d'arco, / coloro che sono muniti di armi abilmente forgiate.

[33] Sull'adesione a una specifica direttrice poetica callimachea sottesa a tale contrapposizione biblica cfr. Kennedy 2016, pp. 301-302.

Harris 2014[2]	J. Harris, *Byzantium and the Crusades*, London 2014[2]
Kennedy 2016	S. Kennedy, *Callimachus in a later context: Michael Choniates*, «Eikasmos» 27, 2016, pp. 291-312
Kretschmayr 1920	H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, II, *Die Blüte*, Gotha 1920
Laiou 2005	A. E. Laiou (ed.), *Urbs Capta: The Fourth Crusade and Its Consequences*, Paris 2005
Lampros 1879-1880	S. P. Lampros (ed.), Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου *Τὰ σωζόμενα*, I-II, Athinai 1879-1880
Longnon 1948	J. Longnon, *L'organisation de l'Église d'Athènes par Innocent III*, in *Mémorial Louis Petit. Mélanges d'Histoire et d'Archéologie byzantines*, Bucarest 1948, pp. 336-346
Loraux 1973	N. Loraux, *«Marathon» ou l'histoire idéologique*, «Revue des Études Anciennes» 75, 1973, pp. 13-42
Malamut 1988	E. Malamut, *Les îles de l'Empire Byzantin VIII-XII siècles*, I-II, Paris 1988
Miller 1921	W. Miller, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921
Ravegnani 2009	G. Ravegnani, *Il ducato dell'arcipelago dalla conquista veneziana all'indomani della caduta dell'impero latino*, in N. Moschonas, M. G. Lily Stylianoudi (edd.), *Il Ducato dell'Egeo. Atti dell'incontro di studio (Nasso- Atene 2007)*, Athina 2009, pp. 55-71
Saint-Guillain 2006	G. Saint-Guillain, *Les Conquérants de l'Archipel: l'Empire latin de Constantinople,Venise et les premiers seigneurs des Cyclades*, in G. Ortalli, G. Ravegnani, P. Schreiner (edd.), *Quarta Crociata: Venezia-Bisanzio-Impero Latino*, Venezia 2006, pp. 125-237
Zanetto 2021	G. Zanetto, *Maratonomachi e Salaminomachi nella commedia attica antica*, in G. E. Manzoni (ed.), *Il mito, il sacro, la patria dei poeti. Le radici identitarie dell'Europa a 2.500 anni dalle guerre persiane*, Roma 2012, pp. 9-23

The Function of Relics and Icons as Reflected in the Middle Byzantine Historiography

Warren Treadgold noted that most Byzantine historians had an ideology: conventional but sincere orthodox Christianity, with a corresponding view of the imperial office and church hierarchy as divinely ordained. Many disliked or even detested some of their emperors and patriarchs without questioning the basic Byzantine religious and political system.[1] Byzantine historians had that in mind while performing their interpretations of the facts. In their narratives, relics and icons are usually associated with the imperial court and power, nourishing thus the emperor's cult, inherited from Rome.

Despite no systematic persecution like in case of icons (εἰκόνες), the relics (λείψανα) did not altogether escape the refining fire of the earlier iconoclast emperors (Leo III and Constantine V). Mainly that was accidental destruction in the course of common sacrilege.[2] For instance, Theophanes accuses Constantine V of *leipsanomachy*, implying evidence of the relics of St Euphemia.[3] However, the origin of the cult of relics is related to the imperial family. The act of creation, considered to be an exclusive prerogative of the Lord, provides a negative biblical association towards icons (except ἀχειροποίητοι εἰκόνες). This circumstance, along with the cult of the emperor, is named as the basis for iconoclasm.[4] Uncovering instances of Christian opposition to images before the official outbreak of Iconoclasm in Byzantium under Leo III in the eighth century are more and more inclined to seek the roots of that movement within rather than out of the Church.[5]

The Byzantine emperors from the very beginning appeared as collectors, patrons, and distributors of sacred relics.[6] The majority of the relics were collected in the churches of the imperial court in Constantinople.[7] All this is related to the emper-

This work was supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG) grant number FR-18-677 "Cult and Worship in Byzantine Historiographic Narrative" (8th-13th c.). I would like to express my deepest thanks to professors Stephanos Efthymiadis and Piotr Grotowski for reading the draft of my article and giving me remarks and essential advice.

[1] Treadgold 2013.
[2] Wortley 1982, pp. 256-261.
[3] Theoph. *Chron.* 1, p. 439, 15-27 de Boor; on relics of St Euphemia see Wortley 1982, pp. 274-279.
[4] Wortley 2002-2003, pp. 163-174; Kitzinger 1954, pp. 115, 118-119.
[5] Der Nersessian 1944-1945; Baynes 1951, pp. 93-104; accordingly, Byzantine Iconoclasm tends to be linked more closely to the uniconic phase of early Christianity: Florovsky 1950.
[6] On the relation of relics and imperial court see Klein 2006.
[7] Many relics were brought to Constantinople thanks to the interest and initiative of the emper-

or's status as a blessed Lord, a pious guardian, and a protector.[8] And we should understand Byzantine historians' references to relics in this context.[9] The imperial origins of the cult of relics in Constantinople is first attested in a funerary oration to Theodosius the Great by Ambrose of Milan[10] and in the *Ecclesiastical Histories* of Socrates, Sozomen, and Theodoret. According to these sources, empress Helena discovered the True Cross and the Holy Nails during her pilgrimage to Jerusalem and sent them to his son Constantine. The latter enclosed these relics – together with holy chrism, the crosses of the two thieves, and the palladium of Athena – inside the column and statue that adorned the emperor's Forum in Constantinople.[11] No doubt, the historical veracity of these stories is questionable. However, they are very remarkable as they form the official ideology according to which the worship of relics is associated with the imperial family, which is one of the manifestations of the emperor's cult.[12] Remarkably, Constantine the Great required oaths to be taken on the Wood of the True Cross.[13] Moreover, Constantine I is as well associated with the use of relics for apotropaic purposes.[14] Particularly, Theodoret of Cyrus and Socrates of Constantinople narrated that Constantine inserted one of the holy nails into his imperial diadem (or into his helmet) and another one into the bridle of his horse.[15] Later Socrates states that Constantine enclosed a small part of the

ors. Most of the relics were housed in the palace, in purpose-built churches, which became repositories of the greatest treasures of Christendom: Kalavrezou 1997, p. 53; for latest one of the most important studies of relics see collection of articles drawn from a symposium held on the occasion of the exhibition *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotions in Medieval Europe* at the Walters Art Gallery in Baltimore: Talbot 2015, Cutler 2015, Durand 2015, Klein 2015, Marinis, Ousterhout 2015, Krueger 2015 and others.

[8] Klein 2006, p. 80.

[9] For relics protected at the churches of the imperial court of Constantinople, see Robert of Clari 68-69 Lauer; transl. McNeal 1936, pp. 102-103; Kalavrezou 1997, p. 53.

[10] Ambr. *De ob. Theod.* 369-401 Faller.

[11] *Patria* II 20, pp. 161, 9-13; 174, 1-6; II 23, p. 331, 2-21 Preger. See also Mergiali-Sahas 2001, pp. 41-42.

[12] Koenen suggests that Ambrose connected the relics with Constantine to diffuse doubts about their authenticity: Koenen 1996, p. 175. For the relation of emperors and relics, see Klein 2006, p. 81.

[13] Theoph. *Chron.* 1, p. 437, 11-15 de B.; Nikeph. Patr. *Brev. hist.* 73, 6-11 Mango.

[14] The apotropaic function of Christian religious items takes its origin through the victorious standard of the army of Constantine the Great – Labarum – after Constantine's vision of the cross: Eus. *Vita Const.* 4, 18-19, 56, pp. 124, 140 Heikel. After introducing this new symbol, the standard of the cross, the Byzantine army marched out to war with it. For instance, Theophylact mentions that the emperor Maurice rode out behind the wood of the cross, raised on a golden spear: Theoph. Sim. *Hist.* V 16, 11, 219-220 de Boor. For further information see: Kitzinger 1954; Dennis 1993; Thierry 1981.

[15] Socr. *Hist. Eccl.* I 17 Hansen; Theodoret. *Hist. eccl.* I 18 Parmentier-Scheidweiler. These nails had a protective function in both cases, in war (in the case of the helmet) and in state affairs (in the case of the diadem), and strengthened the ruler by the grace and power of the Lord: Kalavrezou 1997, p. 54. For the various accounts of the legend of Helena and the discovery of the True Cross (Gelasius of Caesarea, Rufinus, Sozomenus, Theodoretus, Ambrose, Paulinus of Nola, etc.), see Drijvers 1992, pp. 95-96. See also Kazhdan 1987.

relic of the True Cross in his statue, which stands on a large column in the forum called Constantine's in Constantinople to protect the city.[16] The Christian assumption that relics grant more potent protection for cities than walls and towers is reflected in the writings of John Chrysostom.[17] Centuries later, the same belief is displayed by Eustathios of Thessalonica, but protective power, in this case, is the icon of Mother of God. Constantinopolitans claimed that the Hodigitria, the protectress of our city, will be enough to secure them: ἡ Ὁδηγήτρια, ἡ πολιοῦχος ἡμῶν, ἀρκέσει αὐτὴ ἀντὶ πάντων καταπράξεσθαι τὰ ἡμῖν σύμφορα.[18] In *De cerimoniis* Christ, Theotokos, archangel Michael and warrior saints are named as protectors of Constantinople.[19]

Traditionally, many relics were brought to Constantinople thanks to the interest and initiative of the emperors. Not rarely are they obtained as a result of military campaigns. Furthermore, most of these relics were placed in the Imperial palace, in specially constructed churches, which became the repositories of the greatest treasures of Christendom.[20] Reliquaries were usually in safe locations and offered for public veneration only on occasion, but relics used in the consecration of churches were not objects of devotion as access to them was restricted. Meanwhile, certain palace chapels, especially the Pharos chapel, were the equivalent of giant reliquaries.[21] These sacred treasures and their location inside the imperial palace underscored two essential tenets of Byzantine imperial ideology: the empire's god-guarded status and the emperor's role as its divinely appointed guardian and protector.[22] These circumstances allowed historians to interpret events by associating sacred relics with certain rulers. Theophanes the Confessor and Nicephoros patriarch narrate that Heraclius imported the Wood of the True Cross, the most important relic, in Constantinople in 629 or 634.[23] According to John Skylitzes, the Mandylion of Christ was brought to the capital from Edessa by Romanos I Lekapenos (920-944) in 944.[24] George Kedrenos informs us that the letter of Christ to King Abgar was taken by Emperor Romanos III Argyros (1028-1034) after the capture of Edessa in 1032.[25] Later Niketas Choniates mentions that this letter disappeared during the plundering of the palace in 1185.[26] Leo the Deacon, in his narrative, gives information on the Holy Keramion collected by Nikephoros II Phokas (963-

[16] Socr. *Hist. Eccl.* I, 8, p. 571, 5 H. For the spread of the cult of relics, see Kitzinger 1954.
[17] Joh. Chrys. *In mart. Aegypt.*, *PG* L, col. 694; *De sanct. hieromart. Phoca*, *PG* L, col. 699; Mango 1990, pp. 52-53.
[18] Melville-Jones 1988, pp. 42-43. On the Mother of God as patron of Constantinople, and the evolution of her cult in the capital see Mango 2000.
[19] *De cer.* I, p. 481 Reiske.
[20] For the emperor's court relics, see Kalavrezou 1997, p. 53.
[21] Marinis, Ousterhout 2015, pp. 155-167; on supernatural power within reliquaries see Klein 2015.
[22] Klein 2006, p. 80.
[23] Nikeph. Patr. *Brev. hist.* 29 M.; Theoph. *Chron.* 1, p. 337, 8-10 de B.
[24] Joh. Scyl. pp. 231, 66-232, 72 Thurn.
[25] Georg. Cedr. II, p. 501 Bekker.
[26] Nic. Chon. p. 347, 19-23 van Dieten.

969) in 968 and the sandals of Christ and a lock of the hair of St. John the Baptist brought by John I Tzimiskes (969-976) in 975.[27] But according to Skylitzes, it was Nikephoros Phokas who brought the hair of St. John the Baptist to Constantinople in 968.[28]

Michael the Syrian and George Kedrenos, both authors of the 12th c., claim that Justinian II (565-578) transferred the part of the True Cross from Apamea to Antioch in 574.[29] Here the relic was divided into two parts. Half was sent back to Apamea, and the other to Constantinople. According to Michael, the Syrian Justinian II ordered precious vessels for holiness to be made and transferred to Hagia Sophia.[30] George Kedrenos attributes bringing the icon from Camuliana to Constantinople to Justinian II.[31] However, the information on the involvement of Justinian in obtaining relics is not confirmed by the writings of other historians. Moreover, the veracity of these historical records has been questioned.[32]

Entering the relic to Constantinople was usually accompanied by an extraordinary solemn ritual. The ceremonial reception of the part of the True Cross brought from Apamea lasted for ten days. He was honored by the emperor and the citizens.[33] The right arm of John the Baptist was transferred to Constantinople by Constantine VII Porphyrogennetos and deposited in the Pharos church.[34] Skilitzes says that the holy arm of Prodromos, which was acquired by the Deacon Job in Antioch, was brought to the capital. When Job approached Chalcedon, the emperor sent a royal barge, and he was met by the senate and patriarch accompanied by the clergy. They held candles, torches, and incense. The relic was deposited into the palace:

> Ἤχθη δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν καὶ ἡ τιμία χεὶρ τοῦ Προδρόμου εἰς τὴν βασιλίδα ἐξ Ἀντιοχείας, ἀποκλαπεῖσα παρά τινος διακόνου Ἰὼβ τοὔνομα· ἣν καταλαβοῦσαν τὴν Χαλκηδόνα ὁ βασιλεὺς τὴν βασιλικὴν ἐκπέμψας τριήρη, καὶ τῆς συγκλήτου ὅσον ἐπίσημον ἐξελθόντος καὶ τοῦ πατριάρχου Πολυεύκτου σὺν παντὶ τῷ κλήρῳ μετὰ κηρῶν καὶ λαμπάδων καὶ θυμιαμάτων, εἰς τὰ βασίλεια ἤγαγεν.[35]

The miniature reflecting this scene in Skylitzes Matritensis (12th c.) depicts a young man, probably Deacon Job, holding a box with a pyramid cover – a reliquary which kept the arm of St. John. The inscription reads: ἡ χεὶρ τοῦ προδρόμου («arm of the prodromos»). High-ranking officials follow the deacon. And in front of him, we can see the patriarch with outstretched arms.[36]

[27] Leo Diac. pp. 71; 166 Hase.
[28] Joh. Scyl. p. 271, 62-63 Th.
[29] Georg. Cedr. II, p. 685 B.; Mich. Syr. II, pp. 284-285 Chabot.
[30] Mich. Syr. II, p. 285 Ch.
[31] Georg. Cedr. I, p. 685 B.
[32] Klein 2006, p. 88.
[33] Mich. Syr. II, p. 285 Ch.
[34] Joh. Scyl. p. 245, 27-28 Th.
[35] Joh. Scyl. p. 245, 27-32 Th.
[36] MS Matrit. Vitr. 26-2, f. 138r.

Another miniature in Skylitzes Matritensis (f. 131r) shows the scene of arrival and veneration of the Holy Mandylion in Constantinople.[37] The Mandylion is primarily displayed as a face image and Romanos I and Theophanes, his chief adviser, are holding the Mandylion, a white cloth resting on the extended cloth. Not a few Byzantine authors mention the splendid reception of the Image of Edessa organized as an imperial triumph.[38] Accounts of Symeon Logothetes and Theophanes Continuatus are almost identical: when the Mandylion reached the vicinity of Constantinople, the patrikios and parakoimomenos Theophanes received it with suitable honor, torchlights and hymns. On August 15th the Image entered Constantinople and Romanos I, who was then in Blachernae, worshiped it. The next day the two sons of the emperor, Stephen and Constantine, and his son-in-law Constantine, with the patriarch Theophylaktos, received the Mandylion of Christ, which was brought into the outside of the Golden Gate, with suitable honor. Then the senators brought it with candle-lights St. Sophia. After worshiping it in the church, they brought it into the Palace:

> Τοῦ δὲ ἁγίου ἐκμαγείου ἀποσταλέντος καὶ ἤδη τῇ Κωνσταντινουπόλει πλησιάζοντος Θεοφάνης ὁ πατρίκιος καὶ παρακοιμώμενος ἐν τῷ ποταμῷ Σαγάρῳ ἐξελθὼν ὑπήντησεν αὐτῷ μετὰ λαμπρᾶς φωταγωγίας καὶ τῆς δεούσης τιμῆς τε καὶ ὑμνῳδίας. καὶ τῇ ιε΄ τοῦ Αὐγούστου μηνὸς σὺν αὐτῷ ἐν τῇ πόλει εἰσῆλθε, τοῦ βασιλέως ἐν Βλαχέρναις ὄντος κἀκεῖ αὐτὸ προσκυνήσαντος. τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξῆλθον ἐν τῇ Χρυσῇ πόρτῃ οἵ τε τοῦ βασιλέως δύο υἱοὶ Στέφανός τε καὶ Κωνσταντῖνος καὶ ὁ γαμβρὸς αὐτοῦ Κωνσταντῖνος σὺν τῷ πατριάρχῃ Θεοφυλάκτῳ καὶ μετὰ τῆς δεούσης τοῦτο ἀναλαβόντες τιμῆς, τῆς συγκλήτου πάσης προπορευομένης καὶ φωταγωγίας μεγίστης προαγούσης, μέχρι τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Σοφίας πεζοὶ διεκόμισαν καὶ προσκυνηθὲν ἐκεῖσε ἐν τῷ παλατίῳ ἀνήγαγον.[39]

The scenes described evoke the ceremony of Adventus, the ritual of entering the emperor into the city.[40] Because the adventus expresses the bonds between the welcoming community and the emperor, it took on a deeper meaning as a demonstration of loyalty and consensus.[41] The Adventus ceremony documents how the

[37] Tsamakda 2002, p. 168; Joh. Scyl. pp. 231, 66-232, 72 Th.; transl. Wortley 2010, pp. 223-224; for further discussions see Inoue 2006.

[38] Leo Diac. pp. 325-326 H.; Theoph. Cont. p. 432 Bekker; Sym. Mag. pp. 748-749 Bekker; Joh. Scyl. pp. 231, 66-232, 72 Th.; Joh. Zonar. *Epit. hist.* p. 479 Büttner-Wobst; *Narr. de imag. Edess.* 56-65 Dobschütz; *Synax. Eccl. Const.* 893-901 Delehaye; Dubarle 1997.

[39] Sym. Logoth. 136, 81 Wahlgren; besides the sources mentioned above, Arab historians – Yahya-ibn Sa'id (*PO* XVIII, 5, 730-732) and Michael the Syrian, III, p. 123 Ch. – and the religious documents *Narratio de imagine Edessena* attributed to Constantine VII Porphyrogenitus (ed. Dobschütz 1899, pp. 39**-85**) give evidence on the arrival of the Mandylion of Christ in Constantinople. The latest work describes the event in more detail, including the night cruise from Blachernae to the Palace on the royal galley. The pathos of this text displays that the main thing for him is not to convey the historical facts accurately but to present the apotropaic function of the Mandylion.

[40] Dillon 2018.

[41] Kalavrezou 1995.

Christian concept replaced the Roman idea of the emperor's divinity, according to which the emperor is chosen, blessed by the Lord.[42] And the entrance of Christ into Jerusalem, described in the Gospels, provides the symbolic significance of this ceremony. In this regard, it should be noted that when a series of ceremonial processions are held in various cities of Asia Minor in 554-560 using a copy of the Camuliana, an anonymous Syrian chronicler describes this procession as the ceremony of Emperor's Adventus and explains it as a symbol of Christ's second coming.[43] The image of Christ is considered to receive the same respect as the portrait of the emperor,[44] as far as the religious image, in this case, is analogous to the emperor's portrait.[45] The ritual of translating the relics and entering the city was modeled on the emperor's *adventus* ceremony, and like the emperor, the saint became the city's defender by this act.[46]

The use of relics and icons for defensive purposes during the war is one of the principal manifestations of their cult in Byzantium. It comes from the ancient pagan practice, mainly associated with Athena Pallas, and its revival and Christianization typifies the post-Justinianic era.[47] In Christianity, palladia had a defensive, apotropaic function. They were carried along the city walls and brought to the battlefields.[48] Hagiographic texts of the post-Justinian era witness to the apotropaic use of the images of saints on city gates, like the image of Christ placed on the Chalke, the main gateway of the imperial palace in Constantinople.[49] The use of icons as palladia on battlefields is attested in historical narratives beginning from the 6th- 7th centuries. According to Theophylaktos Simokatta, in 586 the image of Christ not made by hand – Camuliana, brought to Constantinople in 574 – was used by Philippikos in the battle of Arzamon river.[50] Heraclius used the miraculous image of Christ – the image of Camuliana – as palladium in his Persian campaign.[51] Theophanes the Confessor mentions carrying casket reliquaries and icons of the Mother of God by army.[52] Theophanes Continuatus relates an exciting

[42] MacCormack 1972, p. 752.
[43] Kitzinger 1954, p. 124.
[44] Kitzinger 1954, p. 124.
[45] Dobschütz 1899, pp. 6** f.; Lipsius 1881, pp. 189 ff.; Hamilton, Brooks 1899, p. 321; Ahrens, Krueger 1899, pp. 248 f.
[46] A.-M. Talbot discusses translations, including adventus ceremonies of relics of New Saints for political or religious purposes: see Talbot 2015, pp. 220-223.
[47] Dobschütz 1899, pp. 50 ff.; Grabar 1946, p. 352; Kitzinger 1954, p. 110.
[48] Kitzinger 1954, pp. 109-112.
[49] The Tetrapylon of Alexandria was the location of an image of Christ: Sophron. *Narr. mirac. sanct. Cyri et Joannis* 36 Fernández-Marcos (especially ll. 257-264; Kantorowicz 1946, pp. 50-51 n. 129). The Tetrapylon of Caesarea was the location of the shrine and the image of St Anastasius the Persian: *Acta Martyris Anastasii Persae* 7 Flusin. At Antioch, there was an image of Christ at or near the gate of Cherubim (*De gloria martyrum* 23, *PL* LXXI, coll. 724-725). Cfr. Kitzinger 1954, p. 111.
[50] Theoph. Sim. *Hist.* II 3, 4 ff. de B.; cfr. Dobschütz 1899, pp. 51 f., 127* f.
[51] Georg. Pis. *De exp. Pers.* I 139 ff.; II 86 ff. Pertusi; cfr. Dobschütz 1899, pp. 53, 129*.
[52] Theoph. *Chron.* 1, p. 298, 16-17 de B.

episode that a monk told soldiers under the command of Petronas on the campaign against the Arabs to paint an image of St John on their shields.[53] Theodore Synkellos narrates that in 626, when Constantinople was under siege by the Avars, Patriarch Sergios placed images of the Virgin and Child on all the gates of the west side of the city to protect Constantinople and also staged processions along the walls that carried maphorion and an acheiropoietos icon of Christ.[54] This procession around the city walls was recorded by George Pisides as well.[55] And by the eleventh century, the emperors, when they led military expeditions in person, often take icons of the Mother of God with them and treat them as part of the army's defensive arsenal.[56] And in 860, when the Russians attacked Constantinople, Photios again brought out the maphorion in a solemn procession, which allowed the citizens to address it in prayer, which led to the Lord's intervention in this battle and the victory.[57] Anthony Kaldellis argues that this practice derives from the paradoxical definitions of the Theotokos' role in the Akathistos Hymn, and he draws some parallels with pagan Athena.[58]

However, even using holy items as a defensive arsenal does not guarantee victory. That fact makes space for Byzantine historians to provide their interpretations of the events. Michael Psellos, one of the great intellectuals of the Byzantine world, writes on the apotropaic function of the icon of the Mother of God. According to him, at the battle of Abydos in 989 between Basil II and the rebel Bardas Phokas, the emperor was holding a sword in his one hand and clasping an icon of the Mother of the Word (τὴν εἰκόνα τῆς τοῦ Λόγου μητρὸς διηγκάλιστο) with his other hand.[59] As Anthony Kaldellis points out, the word διαγκαλίζομαι should be used to imply that the emperor holds the icon as a shield. That would be a straightforward interpretation of hymns and sermons, where the Virgin is called a shield.[60] And when the rebel Phocas falls off his horse and dies, Psellos notes that the cause of his death may have been poison, though he prefers to ascribe all the glory to the Mother of the Word (ἐγὼ δὲ ταῦτα μὲν ἐν ἀδήλοις τίθημι, τῇ δὲ μητρὶ τοῦ Λόγου τὸ πᾶν ἀνατίθημι).[61]

As the historian has it, Romanos III took the icon of the Virgin as the comman-

[53] Theoph. Cont. 4, 25, pp. 180-181 B.
[54] Theod. Sync. *De obsid. Avar.* 15-22 Sternbach; according to *Chronicon Paschale*, Theotokos, which miraculously prevented the capital from falling, herself appeared on the walls and was seen by the Avars' khan: *Chron. Pasch.* p. 725, 9-11 Dindorf.
[55] Georg. Pis. *Bell. Avar.* 370 ff. Pertusi; Kitzinger 1954, p. 112.
[56] Kaldellis 2013, p. 57.
[57] Phot. *Hom.* 4, 4, p. 45, 23 ff. Laourdas; transl. Mango 1958, p. 102; see Pentcheva 2006, where the rise of the military use of icons is discussed.
[58] Kaldellis 2013, pp. 57-58.
[59] Psell. *Chron.* I 16 Reinsch; Carr 1997. To publicize his triumph and express his gratitude for the Virgin's aid, Basil issued a commemorative coin. On the military aspect of the cult of Mary expanded by Basil II see McCormick 1986, pp. 177-178.
[60] Kaldellis 2013, p. 66.
[61] Psell. *Chron.* I 16 R.; Kaldellis 1999, p. 66.

der and guardian of the entire army in the campaign against Aleppo (1030), which ended tragically. Psellos notes that this icon was the only one that did not fall into the hands of the barbarians (μόνη γὰρ αὕτη οὐχ ἁλωτὸς ταῖς βαρβαρικαῖς ἐγεγόνει χερσίν) even though the emperor wet it with his tears and begged it with love.[62]

As Michael Attaleiates claims, the icon of the Blachernae Theotokos, which Roman IV Diogenes took on the battlefield as an «invincible weapon» (ὡς ἀπροσμάχητον ὅπλον), did not bring victory either. But the emperor suffered a severe defeat in the battle of Manzikert (1071).[63]

Anna Komnene narrates another case of unsuccessful use of the holy item on the battlefield. According to her account, Alexios Komnenos had taken the maphorion with him in a battle against Pechenegs (ca. 1086). After his army fled, Alexios held a sword in one hand and the maphorion in the other. This evokes the heroic stand that Basileios II took between the two armies in 989.[64] The holy relic did not bring victory. And Emperor Alexios was forced to leave the maphorion on a tree.[65] Skylitzes gives information on using the same maphorion by Romanos I Lekapenos in a military confrontation with Simeon I of Bulgaria in 924.[66]

A successful outcome of the battle against Patzinaks incites Niketas Choniates to claim that the emperor's «behavior on the battlefield gave witness to his great piety». The historian narrates: «whenever the Roman phalanxes were hard-pressed by the enemy falling furiously upon them, he would look upon the icon of the Mother of God and, wailing loudly and gesturing pitifully, shed tears hotter than the sweat of battle». Thus, the holy icon brings victory for the emperor, because of his piety. Finally, Choniates compares John II Komnenos to Moses «who turned back the troops of Amalek by raising his hands».[67]

According to historical sources, the religious items which served to protect and win over the worldly enemies of the empire accompanied the emperors in battles from the end of the sixth century.[68] Constantine Porphyrogenitus claims that the emperor always takes with him the part of the True Cross when he goes on a military expedition.[69] This behavior consciously makes him resemble Constantine the Great, who won with the help of the cross.[70] However, the apotropaic function of

[62] Psell. *Chron.* III 10-11 R.; for Psellos' depiction of Romanos III, see Kaldellis 1999, pp. 28-30; for this episode, pp. 63, 111; also Efthymiades 2005.
[63] Mich. Attal. pp. 113-122 Pérez Martín; transl. Kaldellis, Krallis 2012. See Carr 1997, p. 93; Kaldellis 2013, pp. 67-68.
[64] Kaldellis 2013, p. 69.
[65] Anna Comn. VII 3, 9 Reinsch-Kambylis.
[66] Joh. Scyl. p. 219, 31-35 Th.
[67] Nic. Chon. p. 15, 64-65 v. D.; transl. Magoulias 1984, p. 10.
[68] Theoph. Sim. *Hist.* V 16, 11, p. 220, 1-2 de B.; transl. Whitby, Whitby 1986, p. 156.
[69] *De cer.* I, p. 124 R. Later emperors Manuel I Komnenos (1143-1180) and Isaac II Angelos (1203-1204) took similar relics on expeditions. For the reliquary commissioned by Manuel, see Frolow 1944, pp. 105-106. For the reliquary taken on the campaign by Isaac II, see Georg. Acrop. *Hist.* 11, pp. 19-20 Heisenberg.
[70] Klein 2006, p. 96.

the relics is not limited to military defense. According to John Skylitzes, in 1037, during a prolonged drought, the robe of Christ and other relics were taken out and carried around the city.[71]

One of the most striking examples in this respect is the episode narrated by John Skylitzes, where the apotropaic function of the sacred parts and the intervention on the battlefield of the warrior saint are mingled. According to the text, when the Bulgarians laid siege to Thessaloniki, the Roman garrison spent the whole night in the tomb of St. Demetrius, the patron saint of Thessaloniki. The soldiers anointed themselves with myrrh in the morning, flowing from the warrior saint's tomb. Then they opened the city's gates, besieged the enemy, and defeated him. The captive Bulgarians could see how a young rider, St. Demetrius, led the Romans:

> Μιᾷ δὲ τῶν ἡμερῶν τῷ τάφῳ τοῦ μεγαλομάρτυρος Δημητρίου προσελθόντες οἱ ἐπιχώριοι, καὶ πάννυχον ἐπιτελέσαντες δέησιν καὶ τῷ μύρῳ τῷ ἐκ τοῦ θείου τάφου βλύζοντι χρισάμενοι, ὡς ἐκ μιᾶς ὁρμῆς ἀναπετάσαντες τὰς πύλας ἐξερχόνται κατὰ τῶν Βουλγάρων. […] ἐξελθόντες δὲ καὶ τῷ ἀπροσδοκήτῳ καταπληξάμενοι τρέπουσι τοὺς Βουλγάρους, μηδ' ὅλως πρὸς ἄμυναν ἢ ἀλκὴν στῆναι βουληθέντας, τοῦ μάρτυρος προηγουμένου τῆς Ῥωμαϊκῆς στρατιᾶς καὶ τὴν πορείαν προομαλίζοντος, καθὼς ἐνωμότως διεβεβαίουν οἱ αἰχμαλωτισθέντες Βουλγάροι, λέγοντες νεανίαν ἔφιππον ὁρᾶν προηγούμενον τῆς Ῥωμαικῆς φάλαγγος, ἐξ οὗ πῦρ ἐξαλλόμενον ἐπυρπόλει τοὺς ἐναντίους.[72]

This story is inserted even in the *Miracles of St. Demetrius*.[73] According to the one version, the saint intervened in battle with a host of angels.[74]

During the reign of Constantine the Great, priests accompanied the army and conducted religious service. For this, there was a field shrine and a portable altar. Constantine had a tent used as a church.[75] There are other references, and Constantine Porphyrogenitus also speaks of this.[76] The case mentioned above reflects this ritual. In particular, according to the military treatises of Constantine Porphyrogenitus, Maurice, Leon VI, and Nicephorus Phocas, special prayers and supplications were to be offered on the day before the battle and especially the night before.[77] Furthermore, in case of victory, prayers of thanksgiving should be offered by the Commander-in-Chief and his soldiers.[78]

The military triumph rituals described by historians displayed significant examples of icon worship and their public demonstration. In 1133, John II Komnenos (118-1143) placed the icon of the Virgin on a triumphal chariot as a sign that victo-

[71] Joh. Scyl. p. 400, 41-44 Th.
[72] Joh. Scyl. pp. 413, 13-414, 24 Th.
[73] *BHG* 513, miracle 13.
[74] Miracles (*BHL* 2123) of St. Demetrius by Anastasius the Librarian, miracle 8.
[75] Socr. *Hist. Eccl.* 1, 18 H.
[76] *De cer.* I, p. 45; II, p. 17 R. Religious service in military camps is attested in the military treatises of Maurice, Leon VI, Nicephorus Phocas, and others.
[77] Leo *Tact.* 14, 1 Dennis; for details about the prayer ritual before the fight see Dennis 1993, pp. 115-116.
[78] Leo *Tact.* 16, 2 D.; *Strat. parecb.* 47, p. 118 Dennis.

ry belonged to her. Furthermore, he followed the chariot with the cross in his hand.[79] Niketas Choniates even seems to quote from *Akathistos* hymn – τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια, «the invincible general of his troops». Anthony Kaldellis makes some parallel as well to the hymn to the Virgin Mary, which was performed on the feast of the Ascension at the 10th-century imperial court according to Constantine Porphyrogenitus' *De cerimoniis*:

> Παρθένε, μήτηρ Θεοῦ τοῦ λόγου, συστρατήγησον μόνη τοῖς δεσπόταις ἐν τῇ πορφύρᾳ, τοῖς λαβοῦσιν ἐκ σοῦ τὸ στέφος, ὅτι αὐτοί σε κέκτηνται κατὰ πάντα θυρεὸν ἀπροσμάχητον ἐν τῇ πορφύρᾳ.[80]

Such an overly primitive interpretation of the hymns dedicated to the Virgin Mary does not seem to cause any inconvenience to Niketas Choniates.[81] In his narration, the historian gives curious detail, how the streets of Constantinople, waiting for the triumphal entry of the emperor, were decorated by «the framed images of Christ and the saints, fashioned by the weaver's hand».[82] These images could be military standards or imperial insignia. According to the military treatises of Constantine Porphyrogenitus, Christ, the archangels, and the Virgin Mary were depicted on the Byzantine military standards.[83] Pseudo-Kodinos mentions imperial insignia: a flag bearing the image of the archangel Michael, a flag bearing likenesses of saints, a cross with portraits of the four great martyrs: Demetrios, Prokopios and the two Theodores, and on the reverse equestrian depictions of George slaying a dragon and an emperor.[84]

After the victory over the Hungarians in 1167, Manuel I organized a glorious military triumph in which he copied his father's actions. He, like his father, placed an icon of the Virgin Mary on the triumphal chariot, and Choniates brings nearly the exact words from the *Akathistos* hymn (ἡ εἰκὼν τῆς ἀπροσμάχου συμμάχου καὶ ἀκαταγωνίστου συστρατήγου τῷ βασιλεῖ θεομήτορος, «to the invincible ally and unconquerable fellow general of the emperor» ~ *Acath. hymn.* proem. 2, 1 τῇ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια).[85] Choniates claims «the axle did not creak loudly», which is an obvious allusion to the *Iliad* (V 838) when Athena sits on the chariot of Diomedes. The historian continues, «for it did not carry the dreadful goddess, the pseudo-Virgin Athena, but the true Virgin, who, beyond understanding, bore the Word through the word». It is noteworthy that the Christian Virgin

[79] Nic. Chon. p. 158 v. D. On the use of the cross as a military insignia, see Grotowski 2010, pp. 337-339.
[80] «Virgin, Mother of God the Word […] fight alone alongside the rulers in purple, who received their crowns from you since those in the purple have in you an invincible shield against you»: *De cer.* I, p. 8 R.; Kaldellis 2013, p. 74.
[81] For materialistic interpretation of the *Akathistos* Hymn, see Kaldellis 2013, p. 74.
[82] Nic. Chon. p. 18 v. D.
[83] Haldon 1990, pp. 272, 274; Carr 1997, p. 82.
[84] Pseudo-Codin. *De off.* pp. 195, 31-196, 11 Verpeaux; Babuin 2001, nrr. 1, 31; Grotowski 2010, p. 121 n. 211; Walter 2003, p. 109.
[85] Nic. Chon. p. 158 v. D.; Theod. Prodr. 3, 6, 31-32 Hörandner.

was not yet fully separated from Athena. Here the icon of the Virgin is presented as palladium bringing victory to the warriors on the battlefield, like Athena.[86]

When John Kinnamos describes this triumphal procession of Manuel Komnenos, he offers a bizarre interpretation of this episode. He even does not mention the icon of the Virgin at all. He writes that a golden chariot was made for the triumph the emperor himself was to mount. «But he did not ride, partly rendered circumspect at the ostentation, partly because when the horses which pulled the car were first harnessed, they were extremely restive, so that it almost risked being overturned».[87] However, in the episode of John Komnenos' triumphal procession, Kinnamos writes that the emperor did not sit on a golden chariot to avoid arrogance. Instead, he placed an image of the Mother of God in it, and he went ahead with the sign of the cross.[88]

According to the Byzantine historians Leo the Deacon,[89] John Skylitzes,[90] and Johannes Zonaras,[91] the first emperor who placed the icon of the Mother of God in his triumphal chariot was John I Tzimiskes. His action, however, is conditioned by different circumstances. On his return to Constantinople in 971, the emperor loaded the chariot with Bulgarian booty, on which he put the captured icon of the Mother of God,[92] and he, mounted on a fine horse, followed it behind.[93] This triumphal entry of Tzimiskes is depicted in the miniature preserved in the illuminated manuscript of Skylitzes Matritensis (12th c.), which displays the icon of the Virgin placed in a triumphal chariot, John Tzimiskes mounted on a white horse, and the defeated King Boris II with his retinue. McCormick assumes that the description of John's chariot is borrowed from Plutarch's Camillus.[94] Wolfram Hörandner suggested it that in his description of John II Komnenos' triumph Theodore Prodromus plays upon the precedent offered by John I Tzimiskes.[95] However, the icon of the Mother of God in this episode has an entirely different function. It appears to be a Bulgarian icon taken as booty and surmounted Bulgarian booty in the triumphal chariot.[96] That enables the emperor to prove his power, emphasize the divine favor manifested in his victory, and make the ostentatious act of humility.[97] Nevertheless, the defensive, the apotropaic function of the icon is missing. While Comnenian triumphal processions narrated and interpreted by Niketas Choniates and Leo the Deacon represent the icon of the Mother of God as the head of the

[86] Kaldellis parallels the Virgin and Athena: Kaldellis 2013, pp. 71-72.
[87] Joh. Cinn. V 17, 15-18 Meineke.
[88] Joh. Cinn. I 5, 19-20 M.
[89] Leo Diac. p. 158 H.
[90] Joh. Scyl. p. 310, 55-64 Th.
[91] Joh. Zonar. *Epit. hist.* III, pp. 535, 12-536, 1 Dindorf; transl. Trapp 1986, p. 40.
[92] The icon is usually identified as Hodigitria: Carr 2000, p. 332 and fig. 207.
[93] Leo Diac. p. 158 H.
[94] McCormick 1986, pp. 171-174.
[95] Hörandner 1974, p. 196.
[96] Belting 1990, p. 209.
[97] McCormick 1986, pp. 171-174.

Roman army.[98] There are no indications in historical narratives what kind of icon of the Mother of God was used by John and Manuel Komnenos, but it is usually identified as the Hodigitria, which is considered a protective icon for Byzantine emperors.[99] The apotropaic function of the Hodigitria is also attested in the narration of Niketas Choniates: in 1186, Isaakios II Angelos placed the icon of the Hodigitria above the walls to ward off the rebel Ioannes Branas.[100] However, Michael Psellos relates that the icon, Byzantine emperors usually took with them to the battles, was the Blachernitissa (Βλαχερνίτισσα), which was bringing victory for them (Νικοποιός).[101] Michael Attaleiates claims that Romanos IV took the icon of the Blachernae in the battle as well.[102] According to Niketas Choniates, during the capture of Constantinople, the Latins seized the icon of the Mother of God, which the Byzantine emperors considered their fellow general.[103]

Middle Byzantine historians provide fascinating descriptions of relics' and icons' use and function. These narratives reveal ideological trends and personal attitudes of the authors. Generally, Byzantine historical texts are not considered collections of facts (true or false) but representations of reality intended to promote specific cultural or authorial goals. Historical writings of the 8th-13th centuries display interpretation of the function of relics and icons that comes along to the imperial origin of the cult of relics, the military/apotropaic function of relics and icons, and the association of the cult of icons with the imperial power. Inclusion of narratives on holy items in historical texts took place concerning certain historical events to explain them or mark them. When they led military expeditions in person, the emperors often took icons of the Mother of God or relics with them and treated them as part of the army's defensive arsenal. That makes them resemble Constantine the Great, who gained victory over the Milvian Bridge with the help of the cross and who is associated with the use of Christian religious attribute – Labarum – in the army. However, even if using relics and icons as palladia did not guarantee victory over the enemy, this allowed Byzantine historians to give their interpretations and ideological assessment while narrating these episodes. Thus, Michael Psellos, Michael Attaliates, John Scylitzes, Anna Comnena, Eustathius of Thessalonica, Nicetas Choniates, and other historians provide the information on the apotropaic function of relics and icons and display their assessment of the facts depending on their attitude towards the reigning emperors.

Eliso Elizbarashvili

[98] Carr 1997, p. 85.
[99] In 1261 Michael VIII Palaiologos repeated the action of the previous emperors and placed the Icon of the Mother of God in his triumphal chariot and, according to Nikephoros Gregoras, this was the Hodigitria: Niceph. Greg. *Hist.* I, p. 87, 17-22 Bekker-Schopen; cfr. Carr 1997, p. 98.
[100] Nic. Chon. p. 382, 53-61 v. D.; transl. Magoulias 1984, pp. 209-210.
[101] Psell. *Chron.* III 10, 19 ff. R.
[102] Mich. Attal. p. 114, 11-13 P. M.
[103] Nic. Chon. p. 567, 54-55 v. D.

Ahrens, Krueger 1899	K. Ahrens, G. Krueger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig 1899
Babuin 2001	A. Babuin, *Standards and Insignia of Byzantium*, «Byzantion» 71, 2001, pp. 5-59
Baynes 1951	N. H. Baynes, *The Icons before Iconoclasm*, «Harvard Theological Review» 44, 1951, pp. 93-106
Belting 1990	H. Belting, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munchen 1990
Carr 1997	A. W. Carr, *Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople*, in H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, DC 1997, pp. 81-99
Carr 2000	A. W. Carr, *The Mother of God in Public*, in M.Vassilaki (ed.), *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Milan – London – New York 2000, pp. 324-337
Cutler 2015	A. Cutler,*The Relics of Scholarship On the Production, Reproduction, and Interpretation of Hallowed Remains in Late Antiquity, Byzantium, Early Islam, and the Medieval West*, in Hahn, Klein 2015, pp. 309-345
Dennis 1993	G. Dennis, *Religious Services in the Byzantine Army*, in E. Carr (ed.), *Eulogema: Studies in Honor of Robert Taft S.J.*, Rome 1993 (= «Studia Anselmiana» 110), pp. 107-117
Der Nersessian 1944-1945	S. Der Nersessian, *Une apologie des images du septième siècle*, «Byzantion» 17, 1944-1945, pp. 58-87
Dillon 2018	J. N. Dillon, *adventus*, in O. Nicholson (ed.), *Oxford Dictionary of Late Antiquity*, Oxford 2018, online
Dobschütz 1899	E. von Dobschütz, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899
Drijvers 1992	W. Drijvers, *Helena Augusta*, Leiden 1992
Dubarle 1997	A.-M. Dubarle, *Homélie de Grégoire le Référendaire pour la réception de l'Image d'Edesse*, «Revue des Études Byzantines» 55, 1997, pp. 5-51
Durand 2015	J. Durand, *Byzantium and Beyond Relics of the Infancy of Christ*, in Hahn, Klein 2015, pp. 253-287
Efthymiades 2005	S. Efthymiades, *Michael Psellos and the Death of Romanos III (Chronographia III 26): A Failed Bath of Regeneration and a Non-Ascent from Hades*, in L. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*, Wiesbaden 2005, pp. 255-265
Florovsky 1950	G. Florovsky, *Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy*, «Church History: Studies in Christianity and Culture» 19, 1950, pp. 77-96
Frolow 1944	A. Frolow, *La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine*, «Revue de l'Histoire des Religions» 127, 1944, pp. 61-127
Grabar 1946	A. Grabar, *Martyrium*, *Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, II, Paris 1946
Grotowski 2010	P. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints, Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden – Boston 2010

Hahn, Klein 2015	C. Hahn, H. A. Klein (eds.), *Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, Washington, DC 2015
Haldon 1990	J. F. Haldon (ed.), Constantine Porphyrogenitus, *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, Vienna 1990
Hamilton, Brooks 1899	F. J. Hamilton, E. W. Brooks, *The Syriac Chronicle known as that of Zacharias of Mitylene translated into English*, London 1899
Hörandner 1974	W. Hörandner (ed.), Theodoros Prodromos, *Historische Gedichte*, Vienna 1974
Inoue 2006	K. Inoue, *The ADVENTUS Ceremony of the Image of Edessa and Legitimacy*, «Orient» 41, 2006, pp. 21-40
Kalavrezou 1995	I. Kalavrezou, *Adventus*, in *ODB*, online
Kalavrezou 1997	I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, DC 1997, pp. 53-79
Kaldellis 1999	A. Kaldellis, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leiden – Boston 1999
Kaldellis 2013	A. Kaldellis, *The Military Use of the Icon of the Theotokos and Its Moral Logic in the Historians of the Ninth-Twelfth Centuries*, «Estudios Bizantinos» 1, 2013, pp. 56-75
Kaldellis, Krallis 2012	A. Kaldellis, D. Krallis, *Michael Attaleiates. The History*, translated by A. K. and D. K., Washington, DC 2012
Kantorowicz 1946	H. Kantorowicz, *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley – Los Angeles 1946
Kazhdan 1987	A. Kazhdan, *'Constantin imaginaire': Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great*, «Byzantion» 57, 1987, pp. 196-250
Kitzinger 1954	E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, «Dumbarton Oaks Paper» 8, 1954, pp. 83-150
Klein 2006	H. A. Klein, *Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople*, in F. A. Bauer (ed.), *Visualisierungen von Herrschaft*, İstanbul 2006, pp. 79-99
Klein 2015	H. A. Klein, *Materiality and the Sacred Byzantine Reliquaries and the Rhetoric of Enshrinement*, in Hahn, Klein 2015, pp. 231-252
Koenen 1996	U. Koenen, *Symbol und Zierde auf dem Diadem und Kronreif spätantiker und byzantinischer Herrscher und die Kreuzauffindungslegende bei Ambrosius*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 39, 1996, pp. 170-199
Krueger 2015	D. Krueger, *Liturgical Time and Holy Land Reliquaries in Early Byzantium*, in Hahn, Klein 2015, pp. 111-131
Lipsius 1881	R. A. Lipsius, *Zur edessenischen Abgarsage*, «Jahrbücher für Protestantische Theologie» 7, 1881, pp. 187-192
MacCormack 1972	S. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus'*, «Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte» 21, 1972, pp. 721-752
Magoulias 1984	H. J. Magoulias, *O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates*, translated by H. J. M., Detroit, MI 1984

Mango 1958	C. Mango, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, translated by C. M., Cambridge 1958
Mango 1990	C. Mango, *Constantine's Mausoleum and the Translation of the Relics*, «Byzantinische Zeitschrift» 83, 1990, pp. 51-62
Mango 2000	C. Mango, *Constantinople as Theotokoupolis*, in M. Vassilaki (ed.), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Athens 2000, pp. 17-25
Marinis, Ousterhout 2015	V. Marinis, R. Ousterhout, *"Grant Us to Share a Place and Lot with Them". Relics and the Byzantine Church Building (9th–15th Centuries)*, in Hahn, Klein 2015, pp. 153-172
McCormick 1986	M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1986
McNeal 1936	E. H. McNeal, *The Conquest of Constantinople, Robert of Clari*, translated by E. H. McN., New York 1936
Melville-Jones 1988	Eustathios of Thessalonike, *The Capture of Thessalonike*, edited and translated by J. Melville-Jones, Canberra 1988
Mergiali-Sahas 2001	S. Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse, of Sanctity and Authority*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 51, 2001, pp. 41-60
Pentcheva 2006	B. V. Pentcheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*, University Park, PA 2006
Talbot 2015	A.-M. Talbot, *The Relics of New Saints. Deposition, Translation, and Veneration in Middle and Late Byzantium*, in Hahn, Klein 2015, pp. 215-230
Thierry 1981	N. Thierry, *Le culte de la croix dans l'empire Byzantin du VI^{e} siècle au X^{e} siècle dans ses rapports avec la guerre contre l'infidèle. Nouveaux témoignages archéologiques*, «Rivista di Studi Bizantini e Slavi» 1, 1981, pp. 205-228
Trapp 1986	*Militärs und Höflinge im Ringen um das Kaisertum. Byzantinische Geschichte von 969 bis 1118 nach der Chronik des Johannes Zonaras*, übersetzt […] von E. Trapp, Graz – Wien – Köln 1986
Treadgold 2013	W. Treadgold, *Middle Byzantine Historians*, New York 2013
Tsamakda 2002	V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leiden 2002
Walter 2003	Ch. Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot 2003
Whitby, Whitby 1986	M. Whitby, M. Whitby, *The History of Theophylact Simocatta*, an English translation with introduction and notes, Oxford 1986
Wortley 1982	J. Wortley, *Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics*, «Byzantinische Forschungen» 8, 1982, pp. 253-279
Wortley 2002-2003	J. Wortley, *Icons and Relics: a Comparison*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 43, 2002-2003, pp. 161-174
Wortley 2010	J. Wortley, *John Skylitzes. A Synopsis of Byzantine History*, translated by J. W., Cambridge 2010

Procopio di Gaza lettore di Frinico l'Arabo (e di Cratino)

Una glossa contenuta nell'epitome della *Praeparatio sophistica* di Frinico documenta una costruzione tratta da una commedia non meglio precisata di Cratino:

> Phryn. *PS* p. 3, 1-2 de Borries ἀνελκταῖς ὀφρύσι σεμνόν· Ἀττικῶς αὐτὸ καὶ σεμνῶς Κρατῖνος εἶπεν [= fr. 348 Kassel-Austin].
>
> "Altezzoso con le sopracciglia alzate": Cratino si è espresso così, in modo attico e solenne.

Accanto all'epitome, dalla glossa contenuta nella redazione completa della *Praeparatio sophistica* dipende con ogni evidenza anche Phot. α 1834 Theodoridis ἀνελκταῖς ὀφρύσι σεμνόν· εἴρηται παρὰ Κρατίνῳ [= fr. 348 K.-A.].

La glossa della *Praeparatio sophistica* di Frinico, nei limiti entro cui la possiamo conoscere sulla base del testo dell'epitome e della glossa di Fozio, è dunque l'unica fonte antica del frammento di Cratino, che a sua volta rappresenta l'unica testimonianza non solo della costruzione dell'aggettivo σεμνός con il dativo di relazione,[1] ma anche dell'aggettivo ἀνελκτός (la formazione di tale aggettivo è comunque inecepibile).[2] L'espressione parallela τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν è del resto molto rara. Queste sono le uniche occorrenze note:

> Phryn. *PS* p. 43,10-14 de B. ἀνωφρυασμένος ἄνθρωπος [= *com. adesp.* fr. *577 K.-A.]· σημαίνει τὸν ἀποσεμνύνοντα ἑαυτόν. τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ τοῦτον τὸν τρόπον διακείμενοι, ὡς τὰς ὀφρῦς ἀνατείνειν. λέγουσι δὲ τοὺς τοιούτους καὶ τοξοποιεῖν τὰς ὀφρῦς καὶ ἀνέλκειν καὶ ὠφρυῶσθαι.
>
> "Un uomo presuntuoso": indica chi si dà delle arie. Infatti, coloro che si pongono in questo modo sono tali da alzare le sopracciglia. Si dice anche che tali persone "inarcano le sopracciglia" e "tirano su le sopracciglia" e "si danno delle arie".
>
> Poll. II 49 Bethe καὶ τὰς ὀφρῦς αἴρων ὁ ὑπερήφανος, καὶ πάλιν τὰς ὀφρῦς ἀνασπῶν ἢ τὰς ὀφρῦς αἰωρῶν ἢ τὰς ὀφρῦς ἀνέλκων, ἢ τὰς ὀφρῦς ἀνατείνων ὑπὲρ τὰ νέφη.
>
> Arrogante è "colui che alza le sopracciglia", "che piega le sopracciglia" o "che solle-

Desidero ringraziare Enrico Magnelli, Enrico Maltese, Olga Tribulato e Giuseppe Ucciardello che hanno letto e discusso con me questo lavoro. Questo contributo è parte del progetto *PURism in Antiquity: Theories of Language in Greek Atticist Lexica and Their Legacy* (PURA) che è stato finanziato dallo European Research Council (ERC) nell'ambito del programma dell'Unione Europea Horizon 2020 (Grant agreement nr. 865817).

[1] Cfr. Olson, Seaberg 2018, p. 136: «dative of respect».

[2] Olson, Seaberg 2018, p. 136 ventilano la possibilità che nel frammento di Cratino il dativo di relazione e lo *hapax* ἀνελκταῖς siano indizi di stile elevato.

va le sopracciglia" o "che tira su le sopracciglia" o "che innalza le sopracciglia fin sopra alle nuvole".

Σ[b] α 1349 Cunningham (= Phryn. *PS* fr. *184 de B.) ἀνέλκειν τὰς ὀφρῦς· μέγα φρονεῖν καὶ ὑπερήφανον.[3]

"Alzare le sopracciglia": essere superbo e arrogante.

Greg. Naz. *Carm.* II 2, 1, 7 οὐ γενεὴν, οὐκ ὄλβον, ὃς ἄφροσιν ὀφρὺν ἀνέλκει.

Non la nobiltà di nascita, non la ricchezza, che fa tirare su il sopracciglio agli stolti.

Procop. *Epist.* 19, 7-10 Garzya-Loenertz ἀλλ' οἶδα πόθεν τὸ πρᾶγμα. οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν σεμνὸν ταῖς ὀφρύσιν ἀνέλκειν, εἶτα φρόνημα νομοθέτου λαβὼν καὶ δόξας ἤδη τὰ Ῥωμαίων ἄγειν τῇ ψήφῳ, τοσοῦτον ἡμῶν κατεπήρθης.

Ma io so da dove (trae origine) il fatto. Le leggi ti imposero di essere pronto ad alzare solennemente le sopracciglia. In seguito, assunta un'arroganza da legislatore e ritenendo già di governare le sorti dei romani con il tuo voto, fino a tal punto ti innalzasti al di sopra di noi.

Considerata la rarità dell'espressione τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν, è decisamente plausibile che autori come Gregorio di Nazianzo e Procopio di Gaza, prodotti di un'educazione retorica del più alto livello, possano aver derivato l'uso di tale costrutto dalla frequentazione di lessici atticisti. D'altra parte, il passo di Procopio di Gaza attira l'attenzione in modo particolare. Il primo periodo, sebbene sia tràdito univocamente,[4] appare problematico dal punto di vista testuale.

L'epistola 19 di Procopio è indirizzata a Epifanio. Come molti corrispondenti di Procopio, Epifanio viene rimproverato per la scarsa cura nel mantenere vivi i rapporti con Procopio e il suo circolo, del quale un tempo Epifanio stesso era stato parte. Da *Epist.* 115 G.-L. apprendiamo infatti che Epifanio, già discepolo di Pietro, in gioventù avesse frequentato anche Procopio.[5] Nell'epistola 19 Procopio lamenta quindi il disinteresse di Epifanio e il comportamento inutilmente altezzoso che questi, ora che ha assunto un incarico amministrativo di rilievo, riserva agli amici di un tempo.

Il periodo sopra riportato compare al culmine di queste recriminazioni. Il senso e la sintassi non sono però molto chiari. Il tràdito παρασκευάζειν è attivo, ma perché esso possa reggere l'infinito ἀνέλκειν che segue («essere pronto a» + infinito) sarebbe necessario il medio παρασκευάζεσθαι.[6] In secondo luogo, comunque si intenda

[3] La derivazione di questa glossa da Frinico, come suggerito da de Borries, appare dubbia. Il costrutto potrebbe essere tratto da altre fonti atticiste. Ad esempio, Christos Theodoridis (*ad loc.*) al fine di spiegare la paradosi ἀνέλκειν ταῖς ὀφρύσιν nel lemma di Phot. α 1834 Th. ἀνελκταῖς ὀφρύσι σεμνόν ricostruisce in Fozio la possibile conflazione di due glosse atticiste indipendenti: la prima è ἀνέλκειν ‹τὰς ὀφρῦς· μέγα φρονεῖν καὶ ὑπερήφανον›, di derivazione genericamente atticista e comune a Σ[b]; la seconda è ‹ἀνελκ›ταῖς ὀφρύσι σεμνόν· εἴρηται παρὰ Κρατίνῳ, che risale invece alla glossa, citata in apertura, che compare nella epitome della *Praeparatio sophistica* di Frinico (Phryn. *PS* p. 3, 1-2 de B.).

[4] In Garzya, Loenertz 1963, p. 15 non si segnalano varianti al passo.

[5] Cfr. Ciccolella 2010, p. 496 n. 725; Westberg 2017, pp. 400-401.

[6] Cfr. LSJ *s.v.* παρασκευάζω B.II. Questa la traduzione di Ciccolella 2010, p. 307: «Le leggi ti

il tràdito παρασκευάζειν, è necessario correggere ταῖς ὀφρύσιν ἀνέλκειν in τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν, considerato che il dativo non può certamente essere retto dal transitivo ἀνέλκω.[7] Un'avvertenza, per quanto ciò non militi contro la plausibilità in sé di restituire τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν, sta nel fatto che altrove Procopio per esprimere tale concetto usi verbi diversi da ἀνέλκω.[8] Più significativa apparirebbe forse l'obiezione posta dal fatto che modificando ταῖς ὀφρύσιν ἀνέλκειν in τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν non sarebbe rispettata la legge di Meyer, quantomeno se intesa nella sua formulazione più restrittiva (necessità che almeno due sillabe atone separino la penultima e l'ultima sillaba tonica in clausola).[9] D'altra parte, considerato che l'intervallo di una sola sillaba è occasionalmente attestato negli scritti di Procopio,[10] non si può escludere recisamente τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν.

Comunque stiano le cose, anche accogliendo le correzioni sopra menzionate (παρασκευάζειν → παρασκευάζεσθαι, ταῖς ὀφρύσιν → τὰς ὀφρῦς), rimarrebbe senz'altro lecito chiedersi in che senso intendere la frase «essere pronto a sollevare il sopracciglio». Procopio non sta descrivendo una situazione specifica che richieda a Epifanio di essere in grado di assumere, all'occorrenza, un tono altezzoso o solenne. Le sopracciglia alzate sono piuttosto segno di un atteggiamento generale. La formulazione è oggettivamente poco chiara e incisiva. Inoltre, a quali leggi (οἱ νόμοι) fa riferimento Procopio, leggi che imporrebbero a Epifanio di assumere tale aria altezzosa? Presumibilmente, dovrebbe trattarsi di una formulazione artificiosa per dire, più semplicemente, che il ruolo pubblico di Epifanio richiedeva che questi assumesse un contegno altezzoso.

Considerate le difficoltà poste dal testo tradito, un'opzione che si può prendere in considerazione è quella di correggere l'infinito ἀνέλκειν nell'aggettivo ἀνελκταῖς, prendendo cioè a modello il costrutto ἀνελκταῖς ὀφρύσι σεμνόν che Frinico attesta essere stato usato da Cratino. Questo il testo che risulta dalla correzione:

οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν σεμνὸν ταῖς ὀφρύσιν ἀνελκταῖς.

La lezione tràdita ἀνέλκειν potrebbe essere una banalizzazione di ἀνελκταῖς. Trattandosi di uno *hapax* nel frammento di Cratino, tale eventualità è facilmente percorribile. È plausibile che Procopio, tramite la lettura della glossa di Frinico, sia venuto a conoscenza e abbia fatto tesoro della costruzione di σεμνός con il dativo di relazione ἀνελκταῖς ὀφρύσι, costrutto degno di imitazione non solo in quanto era stato usato da un poeta celebre quale Cratino, ma che godeva anche dell'approva-

hanno costretto ad essere pronto a sollevare altezzosamente il sopracciglio». Su una linea sostanzialmente analoga, ma con minore aderenza alla lettera del testo greco, si pone la traduzione di Hercher 1873, p. 559: «leges tibi suaserunt, ut oculi gravitate utereris etc.».

[7] Nella relativa nota di commento, Ciccolella 2010, p. 451 n. 122 ritiene che la costruzione con il dativo sia una «variazione» di τὰς ὀφρῦς ἀνέλκειν, ma non è chiaro come si debba intendere tale variazione né si forniscono esempi a confronto.

[8] L'accusativo τὰς ὀφρῦς è altrimenti retto da: ἐπαίρω (*Epp.* 29, 3; 47, 7 G.-L.), ἀνασπάω (*Epp.* 34, 3; 40, 5-6; 81, 3 G.-L.), ἄνω φέρω (*Ep.* 46, 6-7 G.-L.).

[9] Cfr. Meyer 1905, p. 206.

[10] Cfr. Hörandner 1981, pp. 75-76.

zione di un'autorità del pari di Frinico. Per altro, dato che il contesto è quello di un rimprovero sarcastico all'indirizzo di Epifanio, l'uso di una costruzione derivata da un poeta comico qual è appunto Cratino potrebbe essere parsa a Procopio un'operazione particolarmente idonea.

In questo passo, Procopio opererebbe dunque una sorta di citazione nascosta, consapevole o meno. Per quanto riguarda la clausola ταῖς ὀφρύσιν ἀνελκταῖς, sebbene l'intervallo di tre sillabe atone fra le ultime due sillabe toniche non sia minimamente comune quanto lo è l'intervallo di due sillabe (o, in misura minore, quello di quattro o sei sillabe), i confronti non mancano.[11] Eventualmente, dal momento che tanto l'epitome della *Praeparatio sophistica* quanto la glossa di Fozio che dipende da Frinico presentano la citazione da Cratino nella forma ἀνελκταῖς ὀφρύσι σεμνόν, si potrebbe eventualmente considerare un leggero cambiamento dell'ordine delle parole anche nel passo di Procopio, ovvero οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν ταῖς ἀνελκταῖς ὀφρύσιν σεμνόν, così da restituire il caratteristico intervallo di due sillabe atone in clausola. Non è detto però che tale intervento sia effettivamente necessario.

La possibilità di una ripresa del costrutto di Cratino segnalato da Frinico nella *Praeparatio sophistica* è pienamente in linea con il profilo di Procopio come scrittore, basti pensare alla lode dell'atticismo di Procopio in Chor. *Or. fun. in Procop.* 8 (p. 112, 11-12 Foerster-Richtsteig = p. 60, 28-29 Greco) οὐ λέξις αὐτὸν ἐλάνθανεν ἀλλοτρία τῆς Ἀττικῆς.[12] Un esempio comparabile a quello che si è qui tentato di mettere in luce è stato recentemente discusso da Aldo Corcella ed Eugenio Amato, che hanno individuato in un brano di Procopio un'altra formulazione presumibilmente ispirata da una glossa della *Praeparatio sophistica*.[13] Nella quarta delle nuove epistole fra Procopio e Megezio, infatti, il primo si rivolge in questi termini al secondo (ll. 22-24):

> … ὥστε με δεδιότα σοῦ τὴν ἐπιστολὴν θαμὰ δὴ περισκοπεῖν μή που καὶ χεῖρας ἔχῃ καὶ τὴν ἐπὶ κόρρης ἐπείγηται καὶ λάθῳ προσαπολαύσας τινὸς κακοῦ.
>
> … al punto che, timoroso, esamino frequentemente la tua lettera, (per vedere) che non abbia anche delle mani e mi sferri un pugno sulla guancia e che io, senza rendermene conto, mi procuri un danno.[14]

[11] Senza alcuna ambizione di completezza, cfr. *e.g. Epp.* 2, 14-15 G.-L. σὺ δέ μοι δοκεῖς παίζων αὐτῆς κατηγορεῖν; 3, 15-16 G.-L. μικρὸν δὲ ὕστερον – ἀλλὰ σὺν Ἑρμῇ καὶ Μούσαις εἰρήσθω – ἐκ τῆς Ἀλεξάνδρου κομισθήσεται; 7, 9-10 G.-L. καὶ πῶς ἂν ἔχοι λόγον τὸν πεπεικότα λαλεῖν τὴν τοῦ πεισθέντος μεταλαμβάνειν σιωπήν; 13, 12-13 G.-L. τίνες ἂν γενοίμεθα τὸ κεφάλαιον ὅλον ἀφαιρούμενοι;. I dati relativi al *Panegirico per Anastasio* sono forniti da Chauvot 1986, p. 237 n. 314 (che rielabora materiali precedenti): l'intervallo di tre sillabe, per quanto molto raro, è effettivamente attestato. Per una disamina sulle clausole ritmiche nell'opera di altri autori tardo-antichi (segnatamente del IV sec. d.C.), cfr. Klock 1987, pp. 240-256 (dai cui dati viene confermato che l'intervallo di tre sillabe rappresenta un'opzione accettabile).

[12] Cfr. Amato 2005a, pp. 418-421; ter Haar Romeny 2007, pp. 173-190; Greco 2020, p. 150; Ciccolella 2016. Per un profilo generale della lingua di Procopio, cfr. Matino 2001; Matino 2004, pp. 531-541.

[13] Cfr. Amato 2005b, p. 380 n. 27.

[14] Procopio sta lamentando il tono aggressivo della lettera a lui indirizzata da Megezio e teme

Come suggerito da Corcella e Amato, è plausibile che il costrutto λάθω προσαπολαύσας τινὸς κακοῦ sia stato suggerito a Procopio dalla glossa della *Praeparatio sophistica* da cui dipende la seguente glossa che compare nell'epitome (Phryn. *PS* p. 81, 14 de B.):

> κακόν τι προσαπολαύσω [= com. adesp. fr. *613 K.-A.]· οὐ μόνον κακοῦ τινὸς προσαπολαύσω. κατ' αἰτιατικὴν καὶ γενικὴν χρῶ.
>
> κακόν τι προσαπολαύσω («che mi guadagni, *oppure*, mi guadagnerò un male»): non solo κακοῦ τινὸς προσαπολαύσω. Usa questa costruzione all'accusativo e al genitivo.

Torniamo al passo dell'epistola 19. Alcune osservazioni ulteriori in merito alla sintassi e al senso del periodo sono opportune. Dal punto di vista sintattico, παρασκευάζειν regge una costruzione con complemento oggetto e predicativo dell'oggetto (σε … σεμνόν),[15] un costrutto che non desta preoccupazioni e che del resto è impiegato altrove anche da Procopio.[16] L'accusativo σε è dunque l'oggetto di παρασκευάζειν, non il soggetto come si ritiene di consueto.[17] La difficoltà che risulta è rappresentata dal fatto che se il soggetto dell'azione è Epifanio stesso, in luogo di σε sarebbe necessario il riflessivo σ(ε)αυτόν («le leggi imposero di renderti [*scil.* rendere te stesso] altezzoso etc.»).[18] Una soluzione sarebbe quella di ritenere questo un caso in cui il pronome personale semplice sostituisce il riflessivo. Tuttavia, non mi risultano altri esempi di tale costruzione con il verbo παρασκευάζω, né le grammatiche di consultazione forniscono esempi all'interno di costrutti predicativi esattamente sovrapponibili a quello del passo di Procopio.[19] Di conseguenza,

che la lettera, oltre a riportare le lamentele del mittente, passi essa stessa, per così dire, dalle parole ai fatti.

[15] Cfr. Isocr. 15, 182 δι' ὧν [*scil.* esercizio fisico e filosofia] οἱ προεστῶτες αὐτῶν τάς τε ψυχὰς φρονιμωτέρας καὶ τὰ σώματα χρησιμώτερα παρασκευάζουσιν.

[16] Cfr. Procop. *Ep.* 111, 11-13 G.-L. ἀλλὰ δίδου τῷ δεομένῳ πρὸς συμμαχίαν τὴν γλῶτταν, τὸν δικαστὴν αὐτῷ παρασκευάζων φιλάνθρωπον («Ma offri a lui, che ne ha bisogno, la tua lingua in alleanza, rendendo benevolo il giudice nei suoi confronti»).

[17] Un'opzione potrebbe essere quella di correggere παρασκευάζειν in παρασκευάζεσθαι («le leggi ti imposero di essere pronto a mostrarti altezzoso etc.»). Tuttavia, un simile uso del medio παρασκευάζεσθαι con il complemento oggetto e il predicativo dell'oggetto non risulta documentato. Tale soluzione appare dunque difficilmente percorribile ed è più equilibrato conservare il verbo all'attivo.

[18] Fornisco qui una selezione di riscontri significativi: Isocr. 1, 38 παρασκεύαζε σεαυτὸν πλεονεκτεῖν μὲν δύνασθαι; 2, 13 παρασκεύαζε σεαυτὸν τῶν μὲν ἐλαττόνων κριτὴν, τῶν δὲ μειζόνων ἀγωνιστήν; 5, 113 τὸ γὰρ μὴ δεῖν ἀλλοτρίοις χρῆσθαι παραδείγμασιν ἀλλ' οἰκεῖον ὑπάρχειν, πῶς οὐκ εἰκὸς ὑπ' αὐτοῦ σε παροξύνεσθαι καὶ φιλονικεῖν, ὅπως τῷ προγόνῳ σαυτὸν ὅμοιον παρασκευάσεις; Dion. Hal. *Ant. Rom.* XIX 10, 3 ταῦτα δὴ προειδὼς ἀνταγωνιστὴν ἡμῖν παρασκεύαζε σαυτόν, ἀλλὰ μὴ δικαστήν; Plut. *Coriol.* 5 οὕτω διανοοῦ καὶ παρασκεύαζε σαυτὸν ὡς τῇ πατρίδι προσμεῖξαι μὴ δυνάμενος πρὶν ἢ νεκρὰν ὑπερβῆναι τὴν τεκοῦσαν; Epict. *Diss.* II 26, 25 διὰ τί δ' οὕτως ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ σαυτὸν παρεσκεύακας, ἵνα μηδείς σε εἰς οἰκίαν θέλῃ δέξασθαι, μηδεὶς ἐπιμεληθῆναι;. La necessità del riflessivo rende poco probabile, a mio avviso, che σε possa essere parte di una costruzione ἀπὸ κοινοῦ in cui svolga insieme la funzione di soggetto e di complemento oggetto.

[19] Esempi in Kühner, Gerth 1898[3], p. 559; Schwyzer, Debrunner 1950, pp. 193-194. La spiega-

se risulta necessario ritenere che il soggetto di παρασκευάζειν debba essere un altro rispetto a Epifanio, il senso del periodo risulta diverso rispetto a quanto previsto secondo l'interpretazione consueta.

A mio avviso, una possibilità è che οἱ νόμοι … ἠνάγκασαν indichi una necessità di ordine generale, espressa in modo leggermente impersonale («le leggi imposero di renderti solenne»). Dal momento che Epifanio era stato allievo delle scuole retoriche, il senso potrebbe essere che le leggi, ovvero il futuro ruolo di Epifanio come funzionario, richiedevano che durante la sua formazione a questi venisse insegnato il contegno richiesto a uomini di tale rango. L'atteggiamento altero di Epifanio sarebbe dunque presentato, quantomeno in una prima fase, come parte della formazione a lui impartita. Eventualmente, si potrebbe pensare che Procopio intendesse come propria e di Pietro, il primo maestro di Epifanio, il compito di far assumere tale posa a Epifanio. Si potrebbe allora intendere οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν σεμνόν come «le leggi (ci) imposero di renderti altezzoso».[20] Ad ogni modo, le leggi cui si fa riferimento possono contemplare non solamente il diritto in senso stretto, ma anche quelle leggi che regolano l'educazione retorica. Tale uso di νόμος (τῆς τέχνης) è ben documentato nell'epistolario di Procopio.[21] Del resto, la posa altezzosa, con le sopracciglia alzate, è tipicamente associata con i sofisti e l'educazione sofistica.[22] Se in alcuni casi questo aspetto viene segnalato con un tono critico o di dileggio, indicando cioè un atteggiamento vanamente altero e superbo,[23] in diversi altri casi non è così. In particolare, Procopio stesso rivendica con

zione avanzata in Kühner – Gerth è che tale costrutto sia volto a rendere meno marcata la dimensione riflessiva. È tuttavia difficile valutare una tale sfumatura nel passo di Procopio.

[20] Per l'omissione del complemento indiretto in accusativo di ἠνάγκασαν («imporre [*scil.* a qualcuno] di» + infinito), cfr. Hdt. VII 104, 1 σὺ δὲ ἐπεὶ ἠνάγκασας [*scil.* me] λέγειν τῶν λόγων τοὺς ἀληθεστάτους; Eur. *Bacch.* 33-34 ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν, / σκευήν τ' ἔχειν [*scil.* il soggetto della frase precedente, le neo-baccanti] ἠνάγκασ' ὀργίων ἐμῶν; Xen. *Hell.* III 2, 31 οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι γνόντες μηδὲν δικαιότερον εἶναι βίᾳ πριαμένους ἢ βίᾳ ἀφελομένους παρὰ τῶν ἡττόνων λαμβάνειν, ἀφιέναι [*scil.* gli Elei] καὶ ταύτην ἠνάγκασαν).

[21] Cfr. *Epp.* 42, 20-21; 46, 7 G.-L.

[22] Cfr. Philostr. *VS* I 24, 528 τὸ δὲ τῶν ὀφρύων ἦθος καὶ ἡ τοῦ προσώπου σύννοια σοφιστὴν ἐδήλου τὸν Μάρκον.

[23] Cfr. Philo *De somn.* 102 ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὀφρῦς ἀνεσπακότας εἰρήσθω; Procop. *Ep.* 18, 6-9 G.-L. κάλει δὲ πάλιν [*scil.* με] σοφιστὴν καὶ λέγε κρότων ἐρᾶν, ὀφρῦν τε προστίθει καὶ τῦφον καὶ πᾶν ὅ τί σοι φίλον. πολλάκις δὲ καὶ σοφιστὴν εἰπὼν ἀπηλλάγης, ὡς ταὐτὸν ὂν τοῦτο εἰπεῖν καὶ ἀλαζόνα καλέσαι. ἐγὼ δὲ τὴν μὲν ἐμὴν τέχνην οὐκ ἂν ἀρνησαίμην. In un numero di altri casi alzare le sopracciglia è invece segno di irritazione (cfr. Procop. *Ep.* 40, 5-7 G.-L. εἶπον ἂν εὐθὺς ὡς ἀνασπάσεις ἡμῖν τὴν ὀφρῦν καὶ δεινὰ φήσεις πάσχειν, εἰ μή σέ τις πυκνῶς ἐπάρχων καλέσειε ῥήτορα), oppure segno di un atteggiamento distaccato nei confronti degli amici di un tempo (Procop. *Epp.* 29, 1-3 ἔτι σιγᾷς; ἔτι περιφρονεῖς τὰ ἡμέτερα; καὶ μὴν ᾤμην σε πρὸς κόρον ἀφῖχθαι φρονήματος, σεμνὸν μὲν ἡγούμενον τὸ σιγᾶν, ἡμῶν δὲ φιλοτιμότερον χρησομένων τῷ πράγματι, ἵνα καὶ νικήσωμεν ὀφρῦν διὰ σιγὴν ἐπηρμένην; 34, 3-4 κἂν τὴν ὀφρῦν τις ἀνασπάσῃ καὶ παρίδῃ λόγους ἐρῶντος, ἐνήλλαξαν οὗτοι τὴν τάξιν; 53, 7-8 ἐπῆρα τὴν ὀφρῦν καὶ νεανικὸν ἐφρόνουν πρὸς τὴν τῶν ὁρωμένων ἐπαιρόμενος τύχην; 81, 3 G.-L. κἂν ἔτι μᾶλλον τὴν ὀφρῦν ἀνασπάσῃς οἴσομεν πάντως ὑπερορώμενοι), oppure la posa di chi sia offeso (cfr. Procop. *Ep.* 41, 2-3 G.-L. οὐκοῦν μὴ ψεύσῃς αὐτὴν [*scil.* ἐπιστολή] τῆς ἐλπίδος, ἀποστρεφόμενός τε καὶ τὰς ὀφρῦς συνάγων αὐτῇ).

orgoglio la posa altezzosa, con le sopracciglia alzate, indicandola come parte integrante delle norme della propria formazione sofistica.[24]

Tuttavia, il comportamento mostrato in seguito da Epifanio viene presentato da Procopio come una degenerazione, un'esagerazione quasi grottesca degli insegnamenti ricevuti in gioventù. Il passo sembra essere costruito proprio per enfatizzare questo aspetto. Nel periodo immediatamente successivo, Procopio aggiunge infatti che in un secondo momento, una volta assunto un incarico di rilievo, Epifanio avrebbe enfatizzato oltremisura l'atteggiamento altezzoso che gli era stato insegnato, iniziando cioè a comportarsi in modo sdegnoso, arrogante e presuntuoso e guardando dall'alto in basso le persone che pure, fino a poco prima, erano state parte del suo stesso *entourage*.[25] La degenerazione del comportamento di Epifanio è segnalata dall'uso del sostantivo φρόνημα, termine impiegato anche altrove da Procopio per indicare atteggiamenti stigmatizzati come presuntuosi.[26] Inoltre, è molto probabile ai miei occhi che il riferimento all'aria da nomoteta assunta da Epifanio vada inteso in forte opposizione rispetto a οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν σεμνόν che compariva nel periodo precedente: mentre l'altezzosità di un tempo era imposta dalle leggi cui Epifanio sottostava, dalle dinamiche della educazione culturale e retorica e dalla volontà di distinguersi dalla massa, il comportamento eccessivamente altezzoso che Epifanio assume in seguito trasmette l'impressione che questi pensi ora, indebitamente, di essere lui a dettare legge anche nei confronti dei maestri e degli amici di un tempo. Inoltre, Enrico Maltese mi suggerisce la possibilità di interpretare la proposizione εἶτα … κατεπήρθης come un'interrogativa retorica di tono sarcastico,[27] interpungendo quindi il periodo in modo diverso rispetto all'edizione di Garzya e Loenertz. Accogliendo tale proposta, indolore sul piano testuale e migliorativa dal punto di vista del senso, l'opposizione con il periodo precedente risulterebbe ancora più efficace.

Questa, dunque, una possibilità di ricostruzione del passo:

[24] Cfr. *Ep.* 46, 5-7 G.-L. καί τί που καὶ νεανιεύεσθαι δοκῶ καὶ τὸν νοῦν ἐπῆρθαι τοῖς κρότοις καὶ τὸ σοφιστικὸν ἀτεχνῶς ἔχειν, ὡς ἂν αὐτὸς εἴποις. σὺ μὲν οὖν σκῶπτε τοιαῦτα· ἐγὼ δὲ οὐκ ἀνέξομαι μὴ οὐ λαμπρὸς εἶναι καὶ τὴν ὀφρῦν ἄνω φέρειν καὶ τῷ τῆς ἐμῆς τέχνης ἔπεσθαι νόμῳ («In un certo senso mi sembra anche di avere la baldanza giovanile, di avere la mente esaltata dagli applausi e di possedere realmente l'arte sofistica, come diresti tu. Prendimi pure in giro per questo; io non sopporterò di non essere brillante, di non sollevare il sopracciglio e di non seguire le regole della mia arte»; trad. di Ciccolella 2010, p. 331).

[25] Cfr. invece *Ep.* 42 G.-L. per la lode di Tommaso, un ex-retore entrato a far parte dell'amministrazione imperiale il quale, una volta divenuto governatore e tornato ad amministrare l'area di Cesarea, nonostante il prestigio acquisito non ha comunque assunto comportamenti altezzosi, partecipando anzi in modo vivace e aperto alla vita del circolo di Procopio.

[26] Cfr. *Ep.* 29, 1-3 G.-L. ἔτι σιγᾷς; ἔτι περιφρονεῖς τὰ ἡμέτερα; καὶ μὴν ᾤμην σε πρὸς κόρον ἀφῖχθαι φρονήματος, σεμνὸν μὲν ἡγούμενον τὸ σιγᾶν, ἡμῶν δὲ φιλοτιμότερον χρησομένων τῷ πράγματι, ἵνα καὶ νικήσωμεν ὀφρῦν διὰ σιγὴν ἐπηρμένην.

[27] Cfr. LSJ *s.v.* εἶτα II. Un altro passo negli scritti di Procopio di argomento profano in cui si potrebbe forse considerare questa interpretazione di εἶτα è *Ep.* 2, 24-26 G.-L. φιλοχρημάτως ἔχεις, ὦ λῷστε. εἶτα βραχύ τι τοῦ λήμματος ἀποστὰς ἰοὺ ἰοὺ βοᾷς, καὶ τὸν Νεῖλον πολλάκις καὶ τὸν ἐκεῖθεν πλοῦτον ἀνακαλεῖς («Sei avido, mio caro. E allora, dal momento che per un po' sei lontano dal guadagno, gridi ahi, ahi e invochi spesso il Nilo e la ricchezza (che viene) da lì?»). Nell'edizione di Garzya e Loenertz il passo si chiude con il punto fermo.

> ἀλλ' οἶδα πόθεν τὸ πρᾶγμα. οἱ νόμοι σε παρασκευάζειν ἠνάγκασαν σεμνὸν ταῖς ὀφρύσιν ἀνελκταῖς. εἶτα φρόνημα νομοθέτου λαβὼν καὶ δόξας ἤδη τὰ Ῥωμαίων ἄγειν τῇ ψήφῳ τοσοῦτον ἡμῶν κατεπήρθης;
>
> Ma io so da dove (trae origine) il tuo comportamento. Le leggi imposero di renderti altezzoso con le sopracciglia alzate. E allora, assunta un'arroganza da legislatore e ritenendo già di governare le sorti dei Romani con il (tuo) voto, fino a tal punto ti sei innalzato al di sopra di noi?

Se la proposta qui avanzata viene accolta, a prezzo di una correzione contenuta (ἀνέλκειν → ἀνελκταῖς) è possibile restituire un senso più lineare e una sintassi più piana. Inoltre, questo brano diviene al contempo un nuovo, interessante tassello nella storia della circolazione del testo della *Praeparatio sophistica* di Frinico nell'antichità.

Di questo importante scritto di Frinico possediamo solamente una redazione fortemente epitomata, documentata per altro da un solo manoscritto, il meritatamente celebre Coisl. gr. 345.[28] Indizi sulla circolazione dell'opera di Frinico si possono quindi desumere quasi esclusivamente sulla base della presenza di materiali tratti da Frinico e reimpiegati in lessici bizantini, come la *Synagogé* e il lessico di Fozio (che inoltre dedica alla *Praeparatio sophistica* il cod. 158 della *Biblioteca*). Occasionalmente, riprese della *Praeparatio sophistica* possono essere individuate anche in opere letterarie. Un esempio molto significativo è la *Chiliostichos theologia* di Leone Choirosphaktes,[29] che parallelamente a Fozio documenta la circolazione della *Praeparatio sophistica* negli ambienti dotti della Costantinopoli di IX sec.[30] Quello di Procopio di Gaza è dunque un esempio molto precoce della frequentazione della *Praeparatio sophistica* da parte del mondo erudito delle scuole di retorica di epoca protobizantina. Tale interessamento per l'opera di Frinico non sorprende. Nella *Biblioteca*, Fozio descrive questo scritto non come un semplice lessico atticista, bensì lo definisce una raccolta di parole, brevi espressioni e piccole frasi tratte dai migliori modelli di lingua attica e degne di nota per le loro qualità linguistiche e stilistiche, che Frinico passa in rassegna e raccomanda a chi voglia migliorare le proprie abilità retoriche e senso dello stile. È appunto con questo spirito che Procopio fa suo il costrutto, raro e prezioso, impiegato da Cratino e raccomandato da Frinico.

Federico Favi

[28] A questo manoscritto dobbiamo la sopravvivenza dello *Antiatticista*, dell'ultimo stadio di espansione della *Synagogé* (Σ^b), del lessico di Meride e di altre importanti opere della lessicografia greca (la bibliografia principale sul Coisl. gr. 345 è raccolta in Tribulato 2019, p. 243 n. 7).

[29] Cfr. Vassis 2002, pp. 40-41.

[30] Una situazione affine, sebbene non direttamente comparabile, è offerta dal commento di Giovanni di Sardi ai progimnasmati di Aftonio. Alpers 2013², pp. 130-134 ha infatti individuato un caso in cui è molto probabile il ricorso da parte di Giovanni di Sardi a fonti atticiste che presentano affinità notevoli con una glossa della *Praeparatio sophistica* e una dello *Antiatticista*. Inoltre, Alpers 2013², pp. 146-148 ha valorizzato un riferimento esplicito a una glossa della *Ecloga* di Frinico, indizio degno di grande attenzione come testimonianza della circolazione di questo lessico prima dell'età paleologa, a partire dalla quale si datano tutti i manoscritti superstiti dell'opera.

Alpers 2013[2]	K. Alpers, *Untersuchungen zu Johannes Sardianos und seinem Kommentar zu den Progymnasmata des Aphthonios*, Braunschweig 2013[2]
Amato 2005a	E. Amato, *Due problematiche allusioni ad Eschilo e Pindaro in Procopio di Gaza e Giovanni Lido*, «Rheinisches Museum» 148, 2005, pp. 418-422
Amato 2005b	E. Amato, *Sei epistole mutuae inedite di Procopio di Gaza ed il retore Megezio*, «Byzantinische Zeitschrift» 98, 2005, pp. 367-382
Chauvot 1986	A. Chauvot (éd.), Procope de Gaza, Priscien de Césarée, *Panégyriques de l'Empereur Anastase I[er]*, Bonn 1986
Ciccolella 2010	F. Ciccolella in E. Amato (ed.), *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le epistole di Procopio di Gaza*, Alessandria 2010
Ciccolella 2016	F. Ciccolella, *What Did Diodorus Write? Friendship and Literary Criticism at the School of Gaza*, «Scripta Classica Israelica» 35, 2016, pp. 103-119
Garzya, Loenertz 1963	A. Garzya, R.-J. Loenertz (edd.), Procopii Gazaei *Epistolae et declamationes*, Ettal 1963
Greco 2020	C. Greco, *Due orazioni funebri (orr. VII-VIII Foerster, Richsteig). Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Alessandria 2010
Hercher 1873	R. Hercher (ed.), *Epistolographi Graeci*, Parisiis 1873
Hörandner 1981	W. Hörandner, *Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner*, Wien 1981
Klock 1987	C. Klock, *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Frankfurt am Main 1987
Kühner, Gerth 1898[3]	R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre. Erster Band*, Hannover-Leipzig, 1898[3]
Matino 2001	G. Matino, *Considerazioni linguistiche e testuali sul Panegirico per l'Imperatore Anastasio I di Procopio di Gaza*, in U. Criscuolo (ed.), *Mnemosynon. Studi di letteratura ed umanità in memoria di D. Gagliardi*, Napoli 2001, pp. 375-386
Matino 2004	G. Matino, *La lingua delle «Lettere» di Procopio di Gaza*, «Siculorum Gymnasium» 57, 2004 (*Atti del VI Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*), pp. 531-541
Meyer 1905	W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur Mittellateinischen Rhythmik*, II, Berlin 1905, pp. 202-235
Olson, Seaberg 2018	S. D. Olson, R. Seaberg, *Kratinos frr. 299-514. Incertarum fabularum fragmenta. Fragmenta dubia*, Göttingen 2018
Schwyzer, Debrunner 1950	E. Schwyzer, A. Debrunner, *Griechische Grammatik. Zweiter Band. Syntax und syntaktische Stilistik*, München 1950
ter Haar Romeny 2007	B. ter Haar Romeny, *Procopius of Gaza and his Library*, in H. Amirav, B. ter Haar Romeny (eds.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, Leuven 2007, pp. 173-190
Tribulato 2019	O. Tribulato, *Making a Case for a Linguistic Investigation of Greek Lexicography: Some Examples from the Byzantine Reception of Atticist Lemmas*, in E. Passa, O. Tribulato (eds.), *The Paths of Greek*, Berlin-Boston 2019, pp. 241-270

Vassis 2002 — I. Vassis (Hrsg.), Leon Magistros Choirosphaktes, *Chiliostichos Theologia. Editio princeps. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Kommentar, Indices*, Berlin-New York 2002

Westberg 2017 — D. Westberg, *The Letter Collection of Procopius of Gaza*, in C. Sogno, B. D. Storin, E. J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland, CA 2017, pp. 394-417

Un equivoco plurisecolare: la pronuncia di υ nel greco classico

Alla memoria di Giancarlo Bolognesi

Facilmente l'uomo pone in discussione le opinioni altrui: dal che fra l'altro procede il progresso. Assai meno facile risulta tuttavia la critica di ciò che s'è appreso sui banchi di scuola, e in genere delle nozioni primariamente apprese e pertanto incamerate come definitive. Così gli italiani del Rinascimento, nell'apprendere il greco dai dòtti fuggiti dalla Costantinopoli prossima a cadere in mano turca, non dubitarono che il lor linguaggio potesse divergere da quello del lontano passato; in particolare, che Omero potesse pronunciare la lettera υ altrimenti dall'uso neogreco, ossia da /i/. E anche quando i dòtti stabilirono che tale /i/ era l'esito di un precedente /ü/, questa fase venne analogamente estesa a tutta la storia del greco, da Omero a Platone, e via discorrendo.

Ci sono tuttavia intelletti particolarmente restii ad accettare passivamente le nozioni tradizionali; e così a chi scrive, quando, circa la metà del secolo passato, stava seduto in un banco ginnasiale, parve incongruo – quindi, inaccettabile – che nel IX sec. a.C. i Greci, nell'arricchire delle mancanti vocali l'alfabeto fenicio, avessero fatto ricorso a un dittongo (ου) per rappresentare uno dei loro fonemi fondamentali, la vocale velare estrema /u/; e che pertanto la tradizione grafica greca a noi pervenuta doveva costituire una variazione seriore. L'obiezione non ebbe séguito; ma, ripresa a distanza di molti anni, maturò in una solida convinzione, illustrata in un recente volume di storia della nostra lingua;[1] dal quale è poi parso opportuno riprenderla per destinarla a sedi più consone all'argomento.

Ognun sa che il nostro alfabeto risale ai Fenici della "mezzaluna fertile", quale si usa definire l'ampio territorio mediterraneo esteso dall'Anatolia all'Egitto e dominato dalle lingue dette afro-asiatiche, caratterizzate tutte da un'estrema povertà nel campo delle vocali: che il fenicio neppur curava di rappresentare, non avvertendone la necessità. Tutt'al contrario della lingua ellenica; sicché quando gli Ioni, greci d'Asia, primamente ricevettero il nuovo strumento, dovettero utilizzare parte dei numerosi grafemi fenici a lor superflui per rappresentare le proprie vocali. A simboleggiare la velare estrema /u/ si valsero, coerentemente, del simbolo fenicio della corrispondente semivocale, ossia ϒ:[2] grafema che dai grammatici alessandrini verrà poi definito υ ψιλόν (ossia semplice, rispetto al dittongo ου). Nel varcare l'Egeo al detto grafema avvenne di perder la gamba, per cui in varie città assunse la forma V,[3]

[1] Franceschi 2020.

[2] Come è ben noto, l'alfabeto originario era formato di lettere "capitali": solo successivamente nascerà la variante minuscola υ (riprodotta nel latino con *u*).

[3] Dalla quale – e non certo da ϒ – appar derivata la citata minuscola, tuttora continuata nel neo-

caratterizzante fra gli altri l'alfabeto che da Cuma, fondata nel 720 a.C., pervenne poco più tardi a Roma.[4]

L'assunzione latina dell'alfabeto greco era stata agevolata dal parallelismo sistemico delle due lingue, soprattutto nel patrimonio vocalico, composto delle note cinque unità, assommanti tuttavia a un maggior numero di fonemi in ragione della durata, per avere la variante lunga valore semantico diverso dalla rispettiva breve. Nel greco inoltre le due vocali medie lunghe sonavano più aperte delle brevi; per cui ai due singoli grafemi O E del latino si opponevano le coppie O ~ Ω, E ~ H.[5]

All'antico parallelismo fra le due lingue contrasta il successivo straordinario divergere delle strutture: a quella neolatina, ampia e armoniosa nei sette fonemi equilibrati /i/ /ẹ/ /ę/ /a/ /ǫ/ /ọ/ /u/, la neogreca – benché erede di un sistema più ricco – contrappone invece i soli cinque di base, e in maniera affatto disarmonica: con O e Ω fusi in /ọ/ contro l'analogo esito /ę/ del solo E, laddove H si risolve addirittura in /i/. Fonema a cui per giunta si riduce pure Υ, che dall'estrema posteriore labiale /u/ transita all'opposto suono palatale non labiale /i/, passando per la detta fase /ü/. Pronuncia, quest'ultima, che nei nostri licei è attribuita all'υ ψιλόν (accanto a quella /u/ del dittongo ου) per tutto il greco storico; e a riprova si cita la nuova lettera Y che, al venire a contatto col greco, Roma dovette inserire in coda al suo alfabeto (sin allora terminante in X) per poter rappresentare quel suono, al latino sin allora ignoto. Un dato, quest'ultimo, gravemente carente della cronologia: giacché si tace che l'innovazione grafica va collocata nell'ultima età repubblicana, dopo ben sette secoli di contatto con la Magna Grecia, nei quali di quel grafema non s'era avvertita la necessità.

Ponendoci in netto contrasto alla tradizione della Scuola europea (riproducente quella ellenica medievale e moderna), asseriamo che in tutti quei secoli agli orecchi dei Latini il fonema greco in questione era sonato identico al loro *u*. Così (o al più con *o*) Roma aveva difatti costantemente trascritto le parole che assumeva dagli Elleni della Magna Grecia: dai toponimi campani *Cumæ* /kumę̄/, traslitterazione di Κύμη (oggi *Cuma*), e *Capua* Καπύη ai tanti grecismi del lessico latino, quali i marinareschi *gubernō* κυβερνῶ e *ancora* ἄγκυρα, ovvero *buxus* πύξος «bosso»,[6] *burgus* πύργος «fortilizio», *burrus* πυρρός «rosso», *cumba* κύμβη «barca», *fūcus* φῦκος «alga», *fuga* φυγή «fuga», *stuppa* στύππη «stoppa», *crupta* κρύπτη «cantina» e *cuprum* «rame» (derivato da Κύπρος ossia *Cipro*, l'isola da cui il rame fu da Roma primamente importato). Ancora sul finire del III a.C. la traduzione delle peripezie di Ulisse ad opera del tarantino Andronico reca il titolo *Odusia*; e dopo un altro seco-

greco. Se nei moderni sistemi europei il grafema V rappresenta invece la consonante sviluppatasi nel tardo latino dalla variante semivocalica /w/ di /u/, ciò si deve a G. G. Tríssino, che nel sec. XVI seppe ovviare alla plurisecolare rappresentazione unitaria di vocale e consonante col creare al fonema vocalico /u/ il grafema maiuscolo U, mentre alla variante consonantica destinava la maiuscola greco-latina (corredata di una minuscola).

[4] Difatti già a metà del VII appare nella *Fibula Prænestina*.

[5] La precocità di tale differenziazione nel greco è confermata dal nome ητα della H, tolto al fenicio.

[6] Il greco mancava del rafforzamento dell'iniziale di parola conservato invece dai Latini, che pertanto interpretavano come sonore le indebolite sorde greche.

lo un secondo magnogreco, Ennio, volgeva in *Burrus* il nome Πύρρος del re d'Epiro (il *Pirro* della nostra tradizione scolastica).

Dopo tanti secoli di parallelismo dei due vocalismi, solo nell'ultimo tempo della repubblica i Romani si trovano per la prima volta di fronte a una peculiare variante del greco, dotata di un fonema da loro mai prima udito e rappresentato da un grafema mai prima visto: l'asianico ϒ, su cui modellano il proprio Y. Di qual greco si trattava dunque? Non certo della Magna Grecia da cui Roma aveva assunto l'alfabeto, né della lontana, già soggiogata ma ancora sconosciuta Ellade. La vulgata scolastica l'identifica nel greco attico, prodigiosamente riversatosi dalla penisola balcanica su quella italica; ma un tal prodigio è affatto contraddetto dai dati storici acclarati. L'indipendenza della Grecia aveva avuto termine sin dal IV sec. a.C., quando le sue maggiori città, Atene, Sparta e Tebe, esaurite le proprie energie in lotte intestine, eran cadute sotto il dominio di un vicino Stato che bene aveva saputo sviluppare il proprio esercito: la Macedonia. Donde poi nella seconda metà del secolo il giovane Alessandro che sarà detto Magno giunse in una dozzina d'anni a impadronirsi di un immenso spazio di terre, unificando per la prima volta i Paesi dal Nilo all'Indo. Alla prematura morte in Babilonia del giovane conquistatore l'immenso dominio si sfaldò, restando suddiviso in grandi regni culturalmente e linguisticamente ellenizzati, che sul Mediterraneo comprendono la Siria in Asia, e in Africa l'Egitto. Qui sul delta del Nilo era sorta una Alessandria destinata a divenire la metropoli dominante la nuova cultura ellenofona che si venne imponendo a partire dallo scorcio del secolo: la cultura che sarà poi denominata ellenismo, e che durerà ben oltre la morte di Cleopatra, regina macedone d'Egitto, e la caduta della città in mano romana.

I Romani non avevano appreso il greco né in Magna Grecia né altrove, mancandogliene il motivo: ovunque si facevano obbedire in latino. Ma nell'ultimo secolo repubblicano l'Urbe sviluppò intense relazioni con l'Egitto: dapprima economiche, per essenziali forniture di grano, poi militari con le note lotte egiziane di Pompeo, Cesare, Antonio e Ottaviano. Allora finalmente i Romani ebbero occasione di imparare il greco: quello, appunto, di Alessandria, latore di una immensa eredità culturale destinata a soggiogare l'*élite* romana. Roma venne così a conoscenza del nuovo fonema che quel greco offriva, adottandone il grafema ϒ proprio del greco asiatico, ben distinto dal V europeo rappresentante /u/. Il linguaggio impostosi nei possessi macedoni del Levante era difatti ovviamente il greco della Ionia, inglobata col regno di Pergamo nel nuovo grande regno di Siria incentrato in Antiochia. E già una breve nota di settant'anni or sono dello scomparso amico Giancarlo Bolognesi[7] chiariva come in quella regione appunto, fra il VI e il V sec. a.C., aveva avuto origine – sulla scia del precedente slittamento in avanti di ᾱ > η – la palatalizzazione di υ a /ü/, con ovvia chiusura ulteriore di /o̩/ a /u/. Quella stessa sequenza di processi che si verificherà a gran distanza di tempo nel protofrancese (dove pure – si noti – il passaggio /ā/ > /ę̄/ precedette quello /u/ > /ü/), e che caratterizza il francese tra le parlate neolatine esattamente come l'ionico fra i dialetti greci.

[7] Bolognesi 1953.

Da ciò si trae che è errato attribuire /ü/ anche all'attico, separatosi dall'ionico dopo l'evoluzione ᾱ > η ma prima assai di quella υ > /ü/. Né mai potrebbe supporsi una precoce imitazione attica della modificata pronuncia ionica, perché si dovrebbe ammettere che proprio all'apice del suo potere politico ed economico Atene si piegasse a imitare il vezzo di una terra non solo d'importanza oramai secondaria, ma da tempo inglobata nell'avverso impero persiano. Sarebbe ancor peggio che sostenere che la sequenza di /ā/ > /ę̄/ e /u/ > /ü/, per essersi verificata nel francese antico, sia da estendere all'intero mondo neolatino. D'altronde, il parallelo col francese, col medesimo ricorso al dittongo per rappresentare /u/, convince ancor più a riconoscere nell'/ü/ un'innovazione seriore.

L'arrivo del cambio /u/ > /ü/ nell'Attica può ragionevolmente sostenersi soltanto a partire dal secondo secolo della nostra èra, ossia dalle prime iscrizioni locali sin qui note recanti ΟϒΥ a rappresentare /u/. Vero è che cinquant'anni or sono l'illustre grecista britannico W. S. Allen, avendo tale grafia rilevato già in iscrizioni eseguite fra IV e III sec. nella Beozia mediante l'alfabeto ionico appunto allora adottato nella regione, ne suppose l'attualità nella contemporanea Attica.[8] Ma pare ben difficile sostenere che l'alfabeto utilizzato dai Beoti provenisse dall'odiata Atene e non piuttosto dalla prossima Eubea, detta "rifugio degl'Ioni" e allora occupata dai Macedoni: ai quali d'altronde appare ovvio ricondurre la volontà di universalizzazione dell'alfabeto da loro adottato.

Cicerone, che aveva viaggiato l'Ellade, certo sapeva che /ü/ vi era generalmente sconosciuto; ma agli occhi dei Romani del suo tempo la Grecia era una provincia ancora ignota, mentre il faro della cultura e letteratura ellenica brillava nella prossima, grande e dòtta Alessandria, sede della più celebre biblioteca dell'antichità. Dal neografismo latino Y i moderni filologi correttamente indussero nel corrispondente simbolo greco una pronuncia labiopalatale; ma, per avere trascurato affatto il confronto coi precedenti adeguamenti latini al greco, non ne colsero la provenienza tarda, egiziana. Come la lettera rubata del Poe, la realtà era troppo evidente per attrarre il loro sguardo.

Tuttavia i Latini, se nello scrivere riprodussero il grafema egizio, non curaron certo di imitare l'ostica pronuncia udita dalla bocca degli alessandrini venuti a Roma dopo l'inizio dell'impero, ma la volsero a /i/, come alla labiopalatale suole accadere quando penetri un sistema che l'ignora: come attesta il ruolo che il grafema y svolge negli alfabeti neolatini che l'hanno ereditato.[9] E pare ovvio che la riduzione di /ü/ a /i/, che nell'età imperiale venne imponendosi nel greco ellenistico, sia originata appunto da Roma, *caput mundi*.[10] Così nel latino al già ricordato *Burrus*, di tradizione diretta, si sovrappose la forma scritta ellenistica *Pyrrhus*, donde *Pirro*; e

[8] Allen 1968.

[9] Dall'uno all'altro fonema cambia soltanto l'atteggiamento delle labbra. Un maggiore impegno imitatorio di /ü/ si risolve in /ju/, come avviene a molti italiani (e come avvenne agli Inglesi, quando ricevettero il fonema dai Normanni dopo la battaglia di Hastings).

[10] È noto difatti che già nel II d.C. in papiri di Alessandria si trova scritto ι in luogo di υ, quale presumibile riflesso del greco romanizzato.

così fu di tutti i competenti grecismi d'età ellenistica, di contro a quelli di provenienza europea sopra citati per il latino e che persistono nell'italiano con /o/ (o /u/): *governo* e *àncora*, *bosso* e *bòssolo*, *fuga* e *foga*, *stoppa* e *grotta*, ecc. E se l'italiano *rame* riflette una fase latina posteriore all'antico *cuprum*, questo tuttora si continua altrove, dal romeno *cupru* all'iberico *cobre* al francese *cuivre* all'inglese *copper* al tedesco *Kupfer* ecc. Ma forme ulteriori ci vengono dalla tradizione popolare, che alla pianta del *mirto* (nome seriormente – e impropriamente – tratto dal frutto μύρτον) oppone il sardo *murta* (femminile come in greco e in latino), ch'è vòlto al diminutivo nel toscano *mortella*. E così il tardo *guscio* κύστιον, e il ben più antico gatto *soriano*, che i vocabolaristi, convinti che quel gatto non potesse sbarcare in Italia senza il benestare di Maometto, ci voglion gabellare di mediazione araba, e che invece attesta la diretta continuazione da *Soria*:[11] quel Συρία che nella lettura alla neogreca suona invece *Siria*, così come *Assiria* per Ἀσσυρία.[12]

Il greco ellenistico non continuava dunque quello d'Atene, come invece insegna la nostra scuola, che interpreta il verso oraziano *Græcia capta ferum victorem cepit* come «Atene conquistò Roma», quasi che davvero esistessero relazioni dirette fra le due città. La storia reale – non quella rivissuta nella fantasia – c'insegna che fu indubbiamente attraverso Alessandria che la cultura ellenica penetrò Roma; e non già nelle forme dell'Attica, bensì in quelle dell'ellenismo egizio. Del tutto falsa, avulsa dalla storia, è dunque l'astratta visione tradizionale – pur se bene accetta ai filologi, ovviamente compresi della grande tradizione letteraria ateniese. Ma non accettabile a un moderno linguista, uso a collocare lo svolgersi dei fatti umani – quale primissimo il linguaggio – entro le coordinate del tempo e dello spazio. L'impostazione del nostro ragionamento linguistico, che è storico-politica, dunque socio-economica, convince che dopo Alessandro i centri diffusori delle mode mediterranee non furon più le città della Grecia, in piena decadenza e divenute periferiche anche culturalmente (a poeti e filosofi eran succeduti i grammatici), bensì i nuovi centri di potere stabiliti dai Macedoni nei grandi spazi mediterranei d'Asia, nel IV a.C. una volta ancora allargati all'Egitto: che già nel secolo VII era stato invaso dagli Assiri, e fra VI e V ridotto a provincia dai Persiani.

Rispetto all'Ellade, e all'antica sua diramazione magnogreca, la civiltà ellenistica godeva di una ben maggiore estensione spaziale e demografica, e di una proporzionale importanza economica; e dall'originale cultura ellenica differiva principalmente sotto l'aspetto linguistico. Alla varietà di dialetti mediante cui nel passato s'era espressa la civiltà greca opponeva infatti la *koiné diálektos*, un linguaggio comune alla vasta area mediterranea conquistata da Alessandro: dov'era parlato compatibilmente con le possibilità di quel sostrato, dal vocalismo tanto misero da non poter

[11] Forma continuatasi fino ad età moderna nei volgari d'Italia (non senza attestazioni letterarie).
[12] E così se nell'*Itinerario Antonino* del III sec. a indicar l'attuale Otranto troviamo *Hydruntum*, ricalcato sulla grafia ellenistica Ὑδροῦντον, nel parlato persisté invece la forma delle iscrizioni antiche con *Hu-*: che riuscirà, attraverso *Udrentu*, all'odierno dialettale *Utràntu*, rimodellato su *Taràntu* (che è la genuina forma dialettale di Tàranto, la cui proparossitona veste ufficiale si deve alla dòtta smania di restauro del tipo di accentazione alla greca: veste su cui a sua volta si fonda la recente accentazione ufficiale di *Òtranto*).

certo assimilare quello ellenico. Considerazione questa che spiega l'accennata forte divergenza nello svolgimento dei vocalismi veterolatino e veterogreco, in origine paralleli. Solo questo linguaggio ellenistico può giustificare la sequenza di cambi vocalici che condurranno al greco moderno.[13] Il vocalismo latino svilupperà le differenze quantitative in tonali, evolvendosi (col portare *ĭ* a /ę/ e *ŭ* a /ǫ/, in coincidenza con gli esiti di *ē* risp. *ō*) al sistema neolatino di sette vocali; laddove l'insufficienza sostratica condurrà all'opposto il greco ellenistico a perdere affatto le distinzioni quantitative, fondendo ο e ω in /ǫ/, in opposizione all'/ę/ sviluppo di ε, infine riducendo a /i/ sia η sia υ.

La tesi corrente, che tali involuzioni siano state interne al greco europeo, difetta di credibili giustificazioni linguistiche – giacché viene a mancare il basilare argomento sostratico – ma prima ancora sociologiche: dopo Alessandro nessuna città dell'Ellade ebbe più una centralità sufficiente a determinare innovazioni di tanta portata e – più ancora – diffusione. Appare dunque fuor di dubbio che sul parlare della madrepatria prevalse il più centrale e potente greco ellenistico, padre del neogreco: il quale difatti non conosce il grafema europeo V ma l'asianico ϒ.

Una visione superficiale è inevitabilmente indotta a immaginare incentrato in Atene lo sviluppo dal veterogreco al neogreco, in analogia al neolatino d'Italia, indubbia evoluzione del veterolatino romano. Ma il parallelo greco della Roma imperiale non può riconoscersi che nella Nova Roma, fondata al principio del IV sec. d.C. – quando Atene era ormai un'entità geografica trascurabile – nel punto di congiunzione dell'Europa con l'Asia, e presto ribattezzata Costantinopoli. Nella grande metropoli eurasiatica certo non convennero molti cittadini dall'Ellade, bensì – come già in Roma – vaste masse asianiche, dal linguaggio analogo a quello cristiano dei Vangeli, espresso nel greco siriano. Un linguaggio simillimo al neogreco, ch'è infatti indubbia prosecuzione del parlare dell'antica Costantinopoli, città madre di una nuova lingua, rispecchiante una diversa stirpe, una nuova civiltà: quella bizantina, nata ben otto secoli dopo la fine della grande letteratura greca. L'υ del greco d'oggi non prosegue già la vocale dell'Attica, bensì quella asiatica, riveduta e trasformata da Roma.

L'Ellade, ridotta ormai a secondaria provincia della metropoli anatolica, dovette giocoforza adeguarsi a quel vocalismo; ma di υ strenuamente difese il valore primario, che è difatti attestato per il secolo sesto dall'attuale parlare dei *Grici*, come son detti i discendenti dei coloni trapiantati dall'impero d'Oriente nella Puglia meridionale nel corso della guerra gotica. Sotto l'imperio bizantino costoro appresero a realizzar σῦκον, il nome greco del fico, come *sico*; ma se dal nome del frutto passiamo a quello della pianta, che non è prodotto di mercato, scopriamo che tuttora vi suona *sucèa*.[14] E tre secoli appresso – un secolo dopo Carlo Magno – il perdurar

[13] Rilevante anche la peculiare evoluzione del consonantismo greco, che vide scempiarsi i fonemi lunghi (o doppî), mentre le forti aspirate si riducevano a deboli spiranti (Θ /th/ > /θ/, ecc.). Notiamo di passata che Roma ricevette da Alessandria anche una peculiar pronuncia del dittongo OI che trascrisse OE, e che riuscirà al neolatino /e/: οἰκονομικός > OECONOMICUS > *economico*, Οἰδίπους > OEDIPUS > *Edípo*. Altra era stata, nel secolo precedente, la sorte di ποιητής, donde il magnogreco Ennio aveva tratto POĒTA.

[14] Attestato da inchiesta personale. Altri esempi di conservazione di /u/ in forme elleniche rima-

nella madrepatria dell'antica tradizione è dimostrato dal trasferimento nell'alfabeto slavo, operato da Cirillo di Salonicco, del grafema y col valore di /u/.[15]

Si sa che nell'età medievale l'Occidente aveva perduto la conoscenza del greco, che ricominciò dal vivo in Italia dapprima nel Trecento poi ben più ampiamente (s'è visto) a metà del Quattrocento: quando da grandissimo tempo il veterogreco aveva lasciato luogo al neogreco, svolgimento del greco ellenistico. Secondo i cui criterî grafici si trovavano per altro trascritti tutti i testi della tradizione, compresi i più antichi; sicché ai Greci moderni risultava inevitabile leggere υ come /i/. Così insegnava d'altronde la Chiesa ortodossa, e nessuno poteva pensare diversamente: proprio come la Chiesa cattolica – quindi la scuola, che sempre ne è dipesa – insegna a leggere *Cicero* come /číčero/ anziché /kíkero/. Che il Rinascimento accettasse la tradizione dei dòtti bizantini, è più che ovvio; ma non meno ovvio parrebbe attendersi dai filologi moderni quella elementare verifica delle trascrizioni latine precesariane e dei conseguenti vocaboli neolatini (e non solo!) che s'è sopra tracciata, o, almeno, che in oltre mezzo millennio qualcuno, confrontando gli alfabeti delle due lingue, notasse che un medesimo grafema dell'alfabeto greco venne trascritto in quello latino due volte, prima nella variante senza coda, poi (a distanza di molti secoli) in quella "codata", a rappresentare due fonemi distinti – di cui il secondo suol presentarsi quale sviluppo del primo. Pare incredibile che nulla di ciò sia accaduto, e che la scienza ufficiale abbia continuato a leggere tutti gli autori fino ad Aristotele secondo una lettura ionica tardiva. E che di conseguenza ci si permetta di trascrivere latinamente y il greco υ di ogni epoca, abusivamente anticipando di un millennio una tarda innovazione romana riflettente il greco ellenistico.

Prendiamo ad es. il gruppo sopra citato di esiti europei *cupru*, *cobre*, *cuivre*, *copper*, *Kupfer*, a cui i comuni vocabolarî del latino forniscono la base CUPRUM. Ma chi cerchi il vocabolo nell'illustre *Oxford Latin Dictionary* potrà rintracciarlo soltanto nella forma *cyprum*, da cui mai tali moderni vocaboli avrebbero potuto derivare. La contraddizione è palese: al punto che alle voci *Cuma* e *Capua* i dòtti britannici hanno preferito omettere la citazione delle corrispondenti forme elleniche. Il problema si è evidentemente posto, ma non è stato affrontato. Come qui invece si fa, giacché alla nostra visuale appare inconcepibile che si possa operare sui riflessi greci di una vocale nel latino tardo trascurandone affatto gli esiti sia nel latino antico sia in quello moderno, o neolatino. Ignorare il lessico latino repubblicano e la sua continuazione nel neolatino (e in particolare nell'italiano) ci appare un errore metodologico fondamentale, legato alla tradizione dello studioso che scava il proprio solco senza guardarsi a lato. Una impostazione decisamente opposta alla nostra, dichiaratamente poliedrica, quindi volta ad avvalersi di ogni fatto combinabile col tema di ricerca.

Si conclude che la variante /ü/ appartenne al greco ellenistico afroasiatico, ma non già a quello classico: a Callimaco presumibilmente sì, a Platone e Aristotele

ste nei nostri dialetti meridionali sono reperibili nella vasta mèsse raccolta da Gerhard Rohlfs nell'area già magnogreca.

[15] L'antica pronuncia sopravvisse difatti a lungo nel Peloponneso, dove tuttora persiste nel piccolo territorio del dialetto zacònico. (Sulla persistenza di /u/ nei dialetti laconici fu già impostata l'ipotesi di un'origine peloponnesiaca dei *Grici*; ipotesi sempre possibile, ma affatto superflua alla nostra visione).

certamente no. Risulta pertanto destituita di ogni fondamento la pretesa di leggere υ come /ü/ negli scrittori greci europei anteriori all'ellenismo, da Omero agli attici, come pure in quelli ionici antecedenti alla fondazione di Cuma – ma anche assai dopo, come risulta dai dati offerti dal Bolognesi (ed evidentemente sfuggiti all'attenzione dei più). Appar dunque doveroso cessare dall'indurre i nostri studenti nell'assurda convinzione che già nel greco delle origini un pilastro del vocalismo indeuropeo quale /u/ fosse sostituito da /ü/ – o, peggio, da /i/, col che si riesce a proiettare assurdamente nell'antico la qualità di doppione di ι che υ riveste nel greco d'oggi. E per giunta la lettura abusiva viene a ricoprire anche l'etrusco, sì da convincere che i Τυρρηνοί si dicessero *Tirreni* e non già *Turreni* – con quella U ch'è attestata nella denominazione romana *Etrusci* o *Tusci*, donde *Toschi* e *Toscani* – e da imporre, mediante un'abusiva trascrizione latina *Pyrgi*, una grottesca lettura [pirğı] del porto etrusco Πύργι /purgi/ di Cerveteri: come se il mutar dei fonemi greci fosse un morbo malignamente propagatosi nell'etrusco.

Certo, dobbiamo prender atto che gl'innumeri grecismi modernamente foggiati nelle lingue occidentali sono fondati sul neogreco, e farcene una ragione: proprio come abbiamo appreso a dire, al pari di *Siria* e *Cipro*, anche *cipresso* e *Tirreno*, perché giuntici attraverso una tardiva tradizione dòtta. Ma non si vede perché insistere nel trascrivere latinamente l'υ greco antico con quel grafema y assunto nella grafia tardolatina a rappresentar la variante coloniale /ü/ scomparsa ormai da due millenni,[16] a scapito della realtà storica, e della correttezza scientifica. E nell'uso scolastico di leggere alla neogreca tutto il veterogreco, da Omero in poi: un vero, gratuito insulto alla grande cultura della Grecia classica. Invochiamo quindi a una lettura dei classici greci – tutti tramandatici nella grafia alessandrina – di υ e ου come /u/ e /o̱/, anziché /ü/ e /u/: lettura che riteniamo atta a procurare un assai maggior piacere culturale.

Temistocle Franceschi

Allen 1968 — W. S. Allen, *Vox Graeca: A Guide to the Pronunciation of Classical Greek*, Cambridge 1968

Bolognesi 1953 — G. Bolognesi, *La pronuncia di υ in greco*, «Rendiconti. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche» 86, 1953, pp. 324-328

Franceschi 2020 — T. Franceschi, *Profilo di storia politico-linguistica dell'italiano. L'apporto padano al toscano nella costruzione dell'idioma nazionale*, Alessandria 2020

[16] E che poi, con sublime incoerenza, si legge comunemente /i/, denominandola per giunta "i greco", nome di spettanza del solo ι *iota*.

Ringrazio mia figlia Marta di avere ancora una volta collaborato a rendere più fluida la mia prosa scientifica.

Ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος καὶ ἡ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου

Στὸ σύγγραμμα τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου *Λόγος κατὰ πλάτος, ἤτοι διὰ ἠθικῶν καὶ γραφικῶν μαρτυριῶν εἰς μῆκος ἐπεκτεινόμενος πρὸς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν καὶ μοναχὸν Ἰωάννην* – γνωστότερου ὡς *Πεντηκοντακέφαλον* – γίνεται μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀναφορὰ στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου.[1] Ὡς γνωστόν, στὴ μάχη αὐτή, στὶς 17 Σεπτεμβρίου 1176, τὸ βυζαντινὸ κράτος ἔχασε τὴν τελευταία εὐκαιρία γιὰ τὴν κατάλυση τοῦ σελτζουκικοῦ σουλτανάτου καὶ τὴν ἐδραίωσή του στὸ μικρασιατικὸ ὀροπέδιο.[2] Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀποτυχία δὲν εἶχε ἐπιπτώσεις στὴ μαχητικὴ ἱκανότητα τοῦ βυζαντινοῦ στρατοῦ οὔτε συνοδεύτηκε ἀπὸ ἐδαφικὲς ἀπώλειες, ἐντούτοις ἔπληξε καίρια τὸ κύρος τῆς Αὐτοκρατορίας καὶ τὴ θέση της στὶς διεθνεῖς σχέσεις.[3] Τὸ ἴδιο τὸ γεγονός, ὅπως ἦταν ἀναμενόμενο, προξένησε μεγάλη ἐντύπωση στοὺς σύγχρονους Βυζαντινοὺς καὶ εἶναι ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρων ὁ τρόπος πρόσληψής του ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους τῆς βυζαντινῆς ἐπαρχίας. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου στὸ *Πεντηκοντακέφαλον*, ἡ συγγραφὴ τοῦ ὁποίου χρονολογεῖται τὸ 1179,[4] ἐντάσσεται σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο καὶ ἀξίζει νὰ ἐξεταστεῖ, σὲ σχέση μὲ ἄλλες σύγχρονες βυζαντινὲς πηγές.

Συγκεκριμένα πρόκειται γιὰ τὴ λεπτομερὴ περιγραφὴ τῆς μάχης τοῦ Μυριοκεφάλου στὴ *Χρονικὴν διήγησιν* τοῦ Νικήτα Χωνιάτη[5] καὶ κάποιες ἀναφορὲς στὸ ἐγκώμιο[6] καὶ τὸν ἐπιτάφιο τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης γιὰ τὸν αὐτοκράτορα Μανουὴλ

[1] *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου λόγος κατὰ πλάτος, ἤτοι διὰ ἠθικῶν καὶ γραφικῶν μαρτυριῶν εἰς μῆκος ἐπεκτεινόμενος πρὸς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν καὶ μοναχὸν Ἰωάννην* (= *Πεντηκοντακέφαλον*), ἔκδ. Σωτηρούδης 1996, κεφ. λα΄ (*Περὶ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως ἡμῶν κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ*), σσ. 321, 15-323, 24.

[2] Γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου βλ. Chalandon 1912, σσ. 506-513· Vasiliev 1927· Vasiliev 1929-1930· Runciman 1951-1954, II, σσ. 411-414· Lamma 1955-1957, II, σσ. 269-283· Lilie 1977· Lilie 1993, σσ. 211-215· Βαρζός 1984, Β΄, σσ. 231-232 (ἀρ. 134), 276-286 (ἀρ. 135)· Mersich 1984, σσ. 241-246· Καραγιαννόπουλος 1990, σσ. 233-246· Foss 1991· Maisano 1994, σσ. 402-404· Vryonis 1996, σσ. 111-114· Vryonis 2005· Χριστοφιλοπούλου 2001· Birkenmeier 2002, σσ. 126-135· Haldon 2004, σσ. 227-236· Magdalino 2008, σσ. 37-38, 43-44, 51, 175-176, 500, 723-725, 732-734, 761· Chrysos 2012. Γιὰ τὶς βυζαντινοσελτζουκικὲς σχέσεις τὸν ΙΑ΄-ΙΒ΄ αἰώνα βλ. καὶ Korobeinikov 2014· Beihammer 2015· Beihammer 2017· Peacock 2015, σσ. 20-21, 52-53, 54-56 κ.ἑ.

[3] Βλ. Lilie 1977, σσ. 267-275· Lilie 1993, σσ. 214-215· Καραγιαννόπουλος 1990, Γ΄, σσ. 245-246· Foss 1991, σ. 1430· Χριστοφιλοπούλου 2001, σσ. 149-152· Haldon 2004, σσ. 235-236· Magdalino 2008, σσ. 51, 175-178.

[4] Βλ. Galatariotou 1991, σ. 272· Σωτηρούδης 1996, σσ. 220-221.

[5] Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, ἔκδ. van Dieten 1975, I, σσ. 177, 91-191, 33.

[6] *Τοῦ αὐτοῦ λόγος εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, ἔκδ. Wirth 2000, σσ. 182, 12-183, 57.

Α΄ Κομνηνὸ (1143-1180),[7] ποὺ πιστεύεται ὅτι ἀφοροῦν τὴ μάχη.[8] Ἐξετάζεται ἐπίσης ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ στὸν βασιλέα τῆς Ἀγγλίας Ἐρρῖκο Β΄ (Henry II Plantagenet, 1154-1189), ὅπως αὐτὴ σώζεται σὲ λατινικὴ μετάφραση στὸ ἔργο *Chronica* τοῦ Ἄγγλου χρονογράφου Roger of Howden ἢ Hoveden (fl. 1174-1201).[9] Ἡ τελευταία πηγὴ – πού, ὅπως θὰ δοῦμε ἀναλυτικότερα παρακάτω, πιθανὸν προερχόταν ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορικὴ γραμματεία – ἔχει ἰδιαίτερη σημασία γιὰ ἕνα ἀκόμη σημαντικὸ ζήτημα, κατὰ πόσον δηλαδὴ ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ἔλαβε ὑπόψη, συντάσσοντας τὴ σχετικὴ ἀναφορὰ στὸ *Πεντηκοντακέφαλον*, κάποια ἐπίσημη ἐκδοχὴ γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου.

Γιὰ τὰ παραπάνω ζητήματα ἔχουν ἤδη κατατεθεῖ κάποιες ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις. Ὁ P. Magdalino, ἐξετάζοντας τὴν εἰκόνα τοῦ αὐτοκράτορα Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ κατὰ τὴν τελευταία περίοδο τῆς βασιλείας του, θεωρεῖ ὅτι ἡ σχετικὴ ἀναφορὰ στὸ *Ἐγκώμιον* τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, ὅπου ἐξαίρεται ὁ ὑπεράνθρωπος ἡρωισμὸς τοῦ αὐτοκράτορα, ἀπέχει ὅσο περισσότερο θὰ μποροῦσε ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη ἀναφορὰ τοῦ Νικήτα Χωνιάτη. Ἡ ἐντύπωση ὅτι αὐτὴ ἦταν καὶ ἡ «ἐπίσημη» γραμμὴ – συνεχίζει ὁ P. Magdalino – μοιάζει νὰ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὶς δύο ἄλλες περιγραφὲς τῆς μάχης ἀπὸ σύγχρονους Βυζαντινοὺς συγγραφεῖς: τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ στὸν βασιλέα τῆς Ἀγγλίας Ἐρρῖκο Β΄ καὶ τὸ χωρίο τοῦ *Πεντηκοντακεφάλου*. Εἰδικότερα γιὰ τὸ χωρίο τοῦ *Πεντηκοντακεφάλου* ὁ P. Magdalino ἰσχυρίζεται ὅτι πιθανότατα προερχόταν ἀπὸ μιὰ αὐτοκρατορικὴ ἐγκύκλιο πρὸς τὸν ἐπίσκοπο τῆς Πάφου.[10]

Τὴν ἄποψη ὅτι ἡ ἀναφορὰ τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου προέρχεται ἀπὸ μιὰ ἐπίσημη ἐκδοχὴ τῶν γεγονότων ὑποστήριξε παλαιότερα καὶ ἡ Κ. Γαλαταριώτου, ἡ ὁποία πιὸ συγκεκριμένα γράφει ὅτι οἱ πληροφορίες ποὺ μεταδίδει ὁ Νεόφυτος σχεδὸν βέβαια προέρχονται ἀπὸ τὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ τῶν γεγονότων, ποὺ θὰ εἶχε φτάσει στὴν Κύπρο καὶ τὶς ἄλλες ἐπαρχίες μέσω αὐτοκρατορικῶν ἀναφορῶν.[11]

Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὶς ἐπαρχίες στέλλονταν αὐτοκρατορικὲς ἐγκύκλιοι γιὰ τὴν ἐξαγγελία ἢ τὴν πληροφόρηση διαφόρων γεγονότων.[12] Γνωστὸ εἶναι γιὰ παράδειγμα τὸ *Ἐπαναγνωστικὸν* τοῦ Κωνσταντίνου Ι΄ Δούκα (1059-1067), μὲ τὸ ὁποῖο πληροφοροῦσε γιὰ τὴν ἀνάληψη τῆς ἐξουσίας,[13] καὶ τὰ *βασιλικὰ γράμματα πρὸς τοὺς τῶν*

[7] *Τοῦ αὐτοῦ τὸ γραφὲν εἰς τὸν ἀοίδιμον ἐν ἁγίοις βασιλεῦσι κῦριν Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν. Ὅπερ ὅτι οὐ τυχόντως μεθώδευται, ὁ πεπαιδευμένος διακρινεῖ. Πολλῶν γὰρ ἄλλως γραψάντων, ἐστρυφνώθη πρὸς διαφορὰν ὁ παρὼν ἐπιτάφιος*, ἔκδ. Bourbouhakis 2017, σσ. 68, 3-6· 68, 26-70, 3· 74, 1-4.

[8] Βλ. ἀναλυτικότερα παρακάτω σημ. 54 καὶ 58.

[9] *Chronica magistri Rogeri de Hoveden*, ἔκδ. Stubbs 1868-1871, II, σσ. 102, 1-104, 39. Τὰ *Chronica* μετέφρασε παλαιότερα ὁ H. T. Riley. Βλ. Riley 1853, καὶ εἰδικότερα τόμ. I, σσ. 419, 1-423, 8, γιὰ τὴν ἐπιστολή. Τὴν ἐπιστολὴ μετέφρασε ἐπίσης, μὲ χρήσιμα σχόλια, ὁ Vasiliev 1929-1930, σσ. 237, 1-240, 6.

[10] Magdalino 2008, σ. 724.

[11] Galatariotou 1991, σ. 214.

[12] Γιὰ τὶς αὐτοκρατορικὲς ἐγκυκλίους καὶ τὴν ἐξαγγελία τῶν αὐτοκρατορικῶν νικῶν στὴν Κωνσταντινούπολη καὶ τὴν ἐπαρχία βλ. Ševčenko 1980, σ. 722· McCormick 1986, σσ. 190-196, 234-235· Magdalino 2008, σσ. 499-501· Macrides 2007, σ. 232 σημ. 22 (ἡ σημ. στὴ σ. 235)· Howard-Johnston 2010, σσ. 51-52.

[13] Μιχαὴλ Ψελλός, *Ἐπαναγνωστικὸν ὡς ἀπὸ τοῦ αὐτοκράτορος τοῦ Δούκα κῦρ Κωνσταντίνου*,

ἑῴων ἐπαρχιῶν πρωτεύοντας, ποὺ σύμφωνα μὲ τὸν Νικήτα Χωνιάτη ἔστειλε ὁ Ἀνδρόνικος Α΄ Κομνηνὸς (1183-1185) στὰ τέλη τοῦ 1183.[14] Πολὺ διαφωτιστικὴ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ Γεωργίου Ἀκροπολίτη στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ ΙΓ΄ αἰώνα ὅτι ὑπῆρχε *ἔθος παλαιὸν τοῖς βασιλεῦσι Ῥωμαίων* νὰ ἐνημερώνουν *τοῖς μακρόθεν διὰ γραμμάτων* γιὰ τὰ κατορθώματά τους: *Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως ἔσχον τὸν τρόπον, ἐγὼ δὲ αὐτὸς ἐν τοῖς ἐπιστολιμαίοις τῶν λόγων ὑπούργουν, ἑκάστῳ τῶν ἁλισκομένων ἄστεών τε καὶ χωρῶν καὶ γραφὴν ἐγχαράττων βασιλικήν· ἔθος γὰρ τοῦτο παλαιὸν τοῖς βασιλεῦσι Ῥωμαίων, δῆλα τοῖς μακρόθεν διὰ γραμμάτων ποιεῖν τὰ σφῶν αὐτῶν κατορθώματα καὶ πρὸς ἡδονὴν ἐπεγείρειν, ἧς δὴ καὶ οὗτοι διὰ τῶν ἔργων μεταλαγχάνουσιν.*[15] Γνωρίζουμε ἐπίσης ὅτι συχνὰ στέλλονταν αὐτοκρατορικὲς ἐπιστολὲς ἢ ἄλλα ἔγγραφα μὲ σκοπὸ τὴν ἐπίσημη πληροφόρηση τῶν κατοίκων τῆς Κωνσταντινούπολης γιὰ τὶς αὐτοκρατορικὲς νίκες.[16]

Ἰδιαίτερα γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου πληροφορούμαστε ἀπὸ τὴ σχετικὴ μαρτυρία τοῦ Νικήτα Χωνιάτη ὅτι ὁ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸς εἶχε στείλει ἀγγελιοφόρους στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ νὰ διηγηθοῦν τὰ συμβάντα, ἂν καὶ ἡ πληροφορία ὅτι ὁ αὐτοκράτορας *ταὐτοπαθῆ πως ἑαυτὸν Ῥωμανῷ τῷ Διογένει κατονομάζον* δὲν ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ ἄλλες πηγές.[17] Πρέπει πάντως νὰ θεωρεῖται δεδομένο ὅτι καὶ γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου θὰ εἶχε ἀκολουθηθεῖ ἡ καθιερωμένη πρακτική: ἡ αὐτοκρα-

ἔκδ. Littlewood 1985, σσ. 16, 1-18, 72 (ἀρ. 5). Τὸ *Ἐπαναγνωστικὸν* ἐξέδωσε παλαιότερα καὶ ὁ Weiß 1970, σσ. 376-378, καὶ Weiß 1972, σσ. 49, 1-51, 77. Βλ. καὶ Canart 1967, σ. 56, ἀρ. 20. Βλ. σχετικὰ Weiß 1972, σσ. 37-38· Dölger 1925, ἀρ. 945a.

[14] Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, σσ. 279, 17-280, 29. Βλ. σχετικὰ Cognasso 1912, σ. 270· Brand 1968, σσ. 51-52· Dölger 1925, ἀρ. 1557.

[15] Γεώργιος Ἀκροπολίτης, *Χρονικὴ συγγραφή*, ἔκδ. Heisenberg 1903, νέα ἔκδ. μὲ διορθώσεις ἀπὸ τὸν Wirth 1978, σσ. 1-189: 78, 25-79, 7. Βλ. σχετικὰ Macrides 2007, σ. 232 σημ. 22 (ἡ σημ. στὴ σ. 235), ὅπου καὶ ἄλλα παραδείγματα ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Αὐτοκρατορίας τῆς Νίκαιας.

[16] Ἀπὸ τὴν περίοδο τῶν Κομνηνῶν σημειώνουμε γιὰ παράδειγμα τὴν *καταπεμφθεῖσαν βασίλειον ἐπιστολὴν τῷ δήμῳ Ῥωμαίων*, ποὺ εἶχε συντάξει ὁ *λογοθέτης τοῦ δρόμου* Στέφανος Μελῆς γιὰ τὰ ἀνδραγαθήματα τοῦ Ἰωάννη Β΄ Κομνηνοῦ (1118-1143) κατὰ τὴν ἐκστρατεία στὴν Κιλικία καὶ τὴ Συρία τὸ 1137-1138. Βλ. Gautier 1972, ἀρ. 40 (*Τῷ λογοθέτῃ τοῦ δρόμου τῷ Μέλητι*), σσ. 232, 1-233, 26: 232, 9-16. Βλ. σχετικὰ Magdalino 2008, σσ. 499-500. Μιὰ ἄλλη περίπτωση εἶναι τὸ *γράμμα εὐάγγελον* τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ, ποὺ μετέφερε ὁ *μέγας δομέστικος* Ἰωάννης Ἀξοὺχ τὸν χειμώνα τοῦ 1149 πρὸς τοὺς κατοίκους τῆς Κωνσταντινούπολης, ὅπου ἐξιστοροῦντο τὰ κατορθώματα τοῦ αὐτοκράτορα κατὰ τὴν ἐκστρατεία τοῦ ἰδίου ἔτους ἐναντίον τῶν Σέρβων. Βλ. Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, σ. 90, 2-4. Βλ. σχετικὰ Dölger 1925, ἀρ. 1377· Magdalino 2008, σ. 500· Γεωργίου 2016, σ. 205. Ἐπὶ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ τοποθετεῖται ἐπίσης ἡ μαρτυρία τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης γιὰ ὅσα *ἐν βιβλίου σώματι* διάβαζε ὁ λόγιος ἀρχιεπίσκοπος στὸ ποίμνιό του καὶ ἀφοροῦσαν τὶς αὐτοκρατορικὲς νίκες κατὰ τῶν Τούρκων στὴν περιοχὴ τοῦ Μαιάνδρου τὸ 1177, ἐνῶ *ἕτερον μαθεῖν τοῦ αὐτοκράτορος ἐπῆλθεν ἐκνίκημα.* Βλ. *Τοῦ αὐτοῦ λόγος ἀναγνωσθεὶς εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, ἔκδ. Wirth 2000, σσ. 229, 1-249, 71 (ἀρ. N): 246, 78-92. Βλ. σχετικὰ Magdalino 2008, σ. 500. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ λόγου βλ. Wirth 2000, σ. 39*· Kazhdan, Franklin 2007, σ. 142. Σημαντικὴ εἶναι ἡ μαρτυρία τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ γιὰ τὴν ἀνάγκη ποὺ ὑπῆρχε νὰ πληροφοροῦνται οἱ κάτοικοι τῆς Κωνσταντινούπολης τὰ *τροπαιουχούμενα* τοῦ αὐτοκράτορα, τὰ ὁποῖα ὁ *λογοθέτης εἰς κάλλος γράφει καὶ ῥητορεύει καὶ τὰς τῆς θρεψαμένης σοφιστικῆς ἐπιδείκνυσι χάριτας καὶ εὐκελάδοις ἕλκει γραφαῖς καὶ καλλιστόμοις τέρπει φωναῖς.* Βλ. Horna 1906, σσ. 180, 253-181, 260. Βλ. σχετικὰ Magdalino 2008, σ. 500.

[17] Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, σ. 191, 26-33. Βλ. σχετικὰ Dölger 1925, ἀρ. 1523b.

τορικὴ γραμματεία θὰ εἶχε συντάξει τὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ γιὰ τὰ συμβάντα, ποὺ ἀποτυπωνόταν σὲ ἀριθμὸ σχετικῶν ἐγγράφων, εἴτε ἐπρόκειτο γιὰ ἐγκυκλίους πρὸς τὶς κρατικὲς ὑπηρεσίες καὶ τὶς ἐπαρχιακὲς διοικήσεις εἴτε γιὰ ἐπίσημα διπλωματικὰ κείμενα.

Ἡ μόνη ἀπὸ τὶς σωζόμενες πηγὲς γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου, ποὺ μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἀποτυπώνει τὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ γιὰ τὰ συμβάντα ἐξαιτίας τοῦ χαρακτήρα της ὡς ἐπίσημου αὐτοκρατορικοῦ ἐγγράφου καὶ τοῦ περιεχομένου της, εἶναι ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄ τῆς Ἀγγλίας τὸν Νοέμβριο τοῦ 1176, πού, ὅπως σημειώσαμε, σώζεται σὲ λατινικὴ μετάφραση στὸ ἔργο *Chronica* τοῦ Ἄγγλου χρονογράφου Roger of Howden.[18] Παράφραση τῆς ἐπιστολῆς περιλαμβάνεται στὰ *Gesta regis Henrici secundi*, τὸ ἄλλο ἔργο τοῦ Roger of Howden, ποὺ ἀποδίδεται ἐσφαλμένα στὸν Benedict of Peterborough.[19]

Τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν σώζεται τὸ πρωτότυπο τῆς ἐπιστολῆς ὁπωσδήποτε δημιουργεῖ ἐρωτηματικὰ γιὰ τὴν ἀξιοπιστία τοῦ σωζομένου λατινικοῦ κειμένου, καθὼς δὲν γνωρίζουμε ἂν αὐτὸ προέρχεται πράγματι ἀπὸ τὴν αὐτοκρατορικὴ γραμματεία. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ αὐτοκρατορικὴ γραμματεία συνήθιζε, τὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζουμε, νὰ ἐφοδιάζει τὶς ἐπιστολὲς πρὸς τὴ Δύση μὲ λατινικὴ μετάφραση, γραμμένη στὸ ἴδιο φύλλο μὲ τὸ ἑλληνικὸ κείμενο.[20] Ἂν ὁ Roger of Howden περιέλαβε στὸ ἔργο του τὴ μετάφραση αὐτὴ ἢ κάποια ἄλλη μετάφραση, δὲν τὸ γνωρίζουμε. Πιστεύω ὅμως ὅτι ἡ δομὴ καὶ οἱ λεπτομέρειες τοῦ σωζομένου λατινικοῦ κειμένου δὲν ἀφήνουν ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ἀξιοπιστία του.[21]

Τὴν ἐπίσημη αὐτοκρατορικὴ ἐκδοχὴ τῶν γεγονότων φαίνεται ὅτι ἐξέθετε καὶ μιὰ ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ πρὸς τὸν αὐτοκράτορα τῆς Γερμανίας Φρειδερῖκο Α΄ Βαρβαρόσσα (Friedrich I Barbarossa, 1152-1190), ποὺ χρονολογεῖται στὰ τέλη τοῦ 1176 ἢ στὶς ἀρχὲς τοῦ 1177.[22] Σώζεται μόνο ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος της στὰ

[18] Roger of Howden, *Chronica*, II, σσ. 102, 1-104, 39. Βλ. σχετικὰ von Kap-Herr 1881, σσ. 104-105· Chalandon 1912, σ. xi· Cognasso 1912, σ. 219 σημ. 3· Vasiliev 1927, σ. 288· Vasiliev 1929-1930, σσ. 236-244· Ohnsorge 1931, σσ. 385-386 (= σσ. 402-403)· Lamma 1955-1957, II, σσ. 273, 277· Lilie 1977, σ. 264· Georgi 1990, σσ. 305-306· Kresten, σσ. 79-80, 90-91 (ἀρ. 10), 92, 93· Dölger 1925, ἀρ. 1524 (πρώην ἀρ. 1548).

[19] *Gesta regis Henrici secundi Benedicti abbatis*, ἔκδ. Stubbs 1867, I, σσ. 128, 7-130, 14. Γιὰ τὴν ταυτότητα τοῦ συγγραφέα τοῦ ἔργου αὐτοῦ βλ. Stenton 1953· Corner 1983b. Γιὰ τὸν Roger of Howden βλ. καὶ Barlow 1950· Corner 1983a· Zanke 2017.

[20] Βλ. Καραγιαννόπουλος 1972², σσ. 193-194. Βλ. καὶ Babinger, Dölger 1952, σ. 23 καὶ σημ. 1 (= σ. 295 καὶ σημ. 9).

[21] Ἀξίζει γιὰ τὸ ζήτημα αὐτὸ νὰ συγκριθεῖ ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄ μὲ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὸν Φρειδερῖκο Α΄ Βαρβαρόσσα, τὰ μόνα δηλαδὴ σωζόμενα τμήματά της, ποὺ ἐπιβεβαιώνει κατὰ τὴν ἐκτίμησή μου τὴν ἀξιοπιστία τοῦ κειμένου ποὺ παραδίδει ὁ Roger of Howden.

[22] Γιὰ τὴν ἐπιστολὴ βλ. von Kap-Herr 1881, σσ. 104-105 καὶ 104 σημ. 6· Chalandon 1912, σ. 600· Ohnsorge 1931, σσ. 387-389 (= σσ. 403-405)· Lamma 1955-1957, II, σ. 297 σημ. 3· Brand 1968, σ. 18· Georgi 1990, σσ. 334-335· Kresten 1992-1993, σσ. 65 κ.ἑ.· Kresten 1994, σ. 147 καὶ σημ. 67 (ἡ σημ. στὴ σ. 158)· Dölger 1925, ἀρ. 1524a (πρώην ἀρ. 1528)· Böhmer, Opll 2001, σσ. 143-144, ἀρ. 2222· Schreiner 2004, σ. 282 (ἀρ. 54)· Τούντα 2008a, σσ. 208-209· Freed 2016, σ. 418, μὲ ἀναφορὰ στὴ βιβλιογραφία.

Annales τοῦ Albertus Stadensis (Albert von Stade, περὶ τὸ 1187-1256/1264).[23] Πιστεύεται ὅτι ἐπιστολὴ σχετικὰ μὲ τὴ μάχη εἶχε ἐπίσης σταλεῖ στὸν πάπα Ἀλέξανδρο Γ΄ (Alexander III, 1159-1181), σύμφωνα μὲ μιὰ ἀναφορὰ τοῦ βιογράφου του καρδιναλίου Boso Breakspeare.[24]

Μὲ δεδομένο λοιπὸν ὅτι ἡ ἐπιστολὴ στὸν Ἐρρῖκο Β΄ παρουσιάζει τὴν ἐπίσημη αὐτοκρατορικὴ ἐκδοχὴ γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου ἢ ἔστω ἕνα κείμενο ποὺ προσεγγίζει ἐγγύτερα αὐτὴ τὴν ἐκδοχὴ – ποὺ ἐν μέρει συμπληρώνει ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Φρειδερῖκο Α΄ Βαρβαρόσσα –, μποροῦμε νὰ ἀναζητήσουμε τὶς τυχὸν ὁμοιότητες καὶ ἐπιδράσεις του στὸ κείμενο τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου, ὥστε νὰ ἀπαντήσουμε τὸ ἐρώτημα, ἂν πράγματι ὁ Ἅγιος χρησιμοποίησε στὴ σύνταξη τοῦ σχετικοῦ κεφαλαίου τοῦ *Πεντηκοντακεφάλου* κάποιο ἐπίσημο αὐτοκρατορικὸ ἔγγραφο ἢ ὄχι.

Ὁ αὐτοκράτορας στὴν ἐπιστολή του ἀναφέρεται πρῶτα, μετὰ τὶς σχετικὲς φιλοφρονήσεις καὶ μιὰ γενικὴ ἀναφορὰ στὴν κατάσταση μὲ τοὺς Τούρκους, στὶς προετοιμασίες γιὰ τὴν ἐκστρατεία καὶ τὰ προβλήματα ποὺ προέκυψαν: τὴν ἀργὴ κίνηση τοῦ στρατεύματος λόγω τῶν καταπελτῶν καὶ τῶν ἄλλων μηχανῶν καὶ μιὰ ἀσθένεια ποὺ ἔπληξε μεγάλο ἀριθμὸ ἀνδρῶν. Ὅταν ὁ στρατὸς εἰσῆλθε στὴν περιοχὴ τῶν Τούρκων, ἦλθε σὲ ἐπαφὴ μὲ τὶς ἐχθρικὲς δυνάμεις, οἱ ὁποῖες ὑποχώρησαν. Ἡ κατάσταση ὅμως ἄλλαξε, ὅταν οἱ βυζαντινὲς δυνάμεις ἔφτασαν στὸ Μυριοκέφαλον, τὸ *Cybrilcymani* κατὰ τοὺς Τούρκους. Τὰ περάσματα ἦταν στενά, οἱ Τοῦρκοι εἶχαν συγκεντρώσει ὑπέρτερες δυνάμεις καὶ ὁ βυζαντινὸς στρατὸς εἶχε ἁπλωθεῖ σὲ μιὰ μακριὰ φάλαγγα δέκα μιλίων. Αὐτὸ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὸν διαχωρισμὸ τοῦ στρατοῦ στὰ δύο καὶ τὴν ἀδυναμία ἀλληλοϋποστήριξης. Οἱ Τοῦρκοι ἐπιτέθηκαν πρῶτα κατὰ τῆς ὀπισθοφυλακῆς καὶ στὴ συνέχεια ἀπὸ παντοῦ, ρίχνοντας βροχὴ ἀπὸ βέλη. Ὁ αὐτοκράτορας, διαβλέποντας τὸν κίνδυνο τῆς καταστροφῆς, ἔκρινε σωστὸ νὰ ὑποστηρίξει τοὺς ἄντρες τῆς ὀπισθοφυλακῆς. Αὐτοὶ κατέφυγαν σὲ ἕναν παρακείμενο λόφο, ἐνῶ ἕνα τεράστιο σύννεφο σκόνης προκάλεσε ἔλλειψη ὀρατότητας καὶ γενικὴ σύγχυση. Σὲ αὐτὴ τὴν κατάσταση ὁ αὐτοκράτορας διατήρησε τὴν τάξη καὶ βοήθησε τοὺς ἄντρες του νὰ ἑνωθοῦν μὲ τὴν ἐμπροσθοφυλακὴ καὶ τὸ κύριο σῶμα τοῦ στρατοῦ. Τότε ὁ σουλτάνος – βλέποντας ὅτι ὁ αὐτοκράτορας, παρὰ τὴν καταστροφή, εἶχε ἀνασυντάξει τὶς δυνάμεις του γιὰ νὰ ἐπιτεθεῖ ξανὰ – ἔστειλε παράκληση γιὰ εἰρήνη, ὑποσχόμενος νὰ ἐκπληρώσει ὅλες τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ αὐτοκράτορα. Ὁ αὐτοκράτορας ἔμεινε στὸ πεδίο τῆς μάχης δύο ὁλόκληρες ἡμέρες, ἀντιλαμβανόμενος ὅμως ὅτι δὲν μποροῦσε νὰ πράξει ὁτιδήποτε ἐναντίον τοῦ Ἰκονίου, ἐξαιτίας τῆς ἀπώλειας τῶν πολιορκητικῶν μηχανῶν καὶ τῶν ζώων, ποὺ εἶχαν πληγεῖ ἀπὸ τὴν ἀσθένεια. Γι' αὐτὸ δέχθηκε τὴν ἱκεσία τοῦ σουλτάνου καὶ συμφώνησε νὰ κλείσει συνθήκη, ἐπιστρέφοντας πίσω.

Ὅπως εὔκολα ἐξαγάγεται ἀπὸ τὴ μελέτη τῆς ἐπιστολῆς, εἶναι καταφανὴς ἡ προσπάθεια τοῦ συντάκτη της νὰ διασκεδαστοῦν οἱ ἐντυπώσεις τῆς ἀποτυχημένης

[23] *Annales Alberti abbatis Stadensis, a condito orbe usque ad annum Iesu Christi 1256*, ἔκδ. Lappenberg 1859, σ. 349, 11-24.

[24] Duchesne 1892, σ. 435, 28-29. Γιὰ ἀγγλικὴ μετάφραση βλ. Ellis 1973, σ. 101. Βλ. σχετικὰ von Kap-Herr 1881, σ. 131 καὶ σημ. 1· Ohnsorge 1931, σσ. 385-386 καὶ σημ. 51 (= σσ. 402-403 καὶ σημ. 51)· Georgi 1990, σσ. 306-307· Kresten 1992-1993, σ. 79 καὶ σημ. 58· Dölger 1925, ἀρ. 1524b.

ἐκστρατείας καὶ νὰ ἀποσεισθεῖ ἡ εἰκόνα τῆς ἦττας, ποὺ εὐρέως εἶχε ἀρχίσει νὰ διαδίδεται ἀμέσως μετά. Οἱ ἀνησυχίες δὲν ἀποδείχθηκαν ἀβάσιμες, ἀφοῦ, ὡς γνωστόν, τὴν ἑπόμενη χρονιά, στὶς 24 Ἰουλίου 1177, στὴ διάσκεψη εἰρήνης τῆς Βενετίας – ὅπου ἔλαβαν μέρος ὁ Φρειδερῖκος Α΄ Βαρβαρόσσα, ὁ πάπας Ἀλέξανδρος Γ΄, ὁ βασιλεὺς τῆς Σικελίας Γουλιέλμος Β΄ (Guillaume II, 1166-1189) καὶ ἐκπρόσωποι τῶν λομβαρδικῶν πόλεων (*Lega Lombarda*) – ὁ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸς δὲν προσεκλήθη.[25] Τὸ ἴδιο ἐπίσης φανερώνει ἡ προκλητικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Φρειδερίκου Β΄ Βαρβαρόσσα, ποὺ ἐστάλη λίγο μετὰ τὰ μέσα τοῦ 1177 σὲ ἀπάντηση τῆς προαναφερθείσας ἐπιστολῆς τοῦ Μανουὴλ πρὸς τὸν ἴδιο, ὅπου ἀποκαλεῖ τὸν αὐτοκράτορα *rex Graecorum* καὶ ἀξιοῖ νὰ κυβερνᾶ ὄχι μόνον τὸ Ρωμαϊκὸ κράτος ἀλλὰ καὶ τὸ ἑλληνικὸ βασίλειο: «… ut non solum Romanum imperium nostro disponatur moderamine, verum etiam regnum Grecorum ad nostrum nutum regi et sub nostro gubernari debeat imperio».[26]

Ὁ συντάκτης τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄ παρουσιάζει τὴ δυσμενὴ ἐξέλιξη τῆς μάχης περισσότερο ὡς ἀποτέλεσμα ἀρνητικῶν συγκυριῶν καὶ δίνει ἰδιαίτερη σημασία στὴν εἰκόνα τοῦ αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν ἔχασε τὴν ψυχραιμία του καὶ ἔδειξε συνεχὴ φροντίδα γιὰ τοὺς ἄντρες του. Ὁ βυζαντινὸς στρατός, παρὰ τὴν ἀποτυχία, κράτησε τὶς γραμμές του καὶ ἀνασυντάχθηκε, ἀναγκάζοντας τὸν σουλτάνο νὰ ζητήσει ἱκετευτικὰ εἰρήνη. Εἶναι ἐπίσης σημαντικὴ ἡ πληροφορία ὅτι, ἀφοῦ συνομολογήθηκε μιὰ εὐνοϊκὴ γι' αὐτὸν συνθήκη, ὁ αὐτοκράτορας παρέμεινε κύριος τοῦ πεδίου τῆς μάχης, ἐγκαταλείποντας τὴν πρόθεσή του γιὰ τὴν κατάληψη τοῦ Ἰκονίου ἐξαιτίας τῆς ἀπώλειας τῶν πολεμικῶν μηχανῶν καὶ τῶν ὑποζυγίων.

Ὁ Νικήτας Χωνιάτης, στὴν ἐκτενὴ ἀναφορά του στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου, δίνει μιὰ ἄλλη εἰκόνα γιὰ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς μάχης καὶ τὴ στάση τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτοκράτορα.[27] Βέβαια, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν ἐξέλιξη τῶν γεγονότων, ὑπάρχει συμφωνία σὲ

[25] Γιὰ τὴ διάσκεψη τῆς Βενετίας βλ. Lamma 1955-1957, II, σσ. 283-292· Jordan 1959, σ. 63· Brand 1968, σ. 18· Munz 1969, σσ. 328-333· Thomson 1975· Georgi 1990, σσ. 296-345· Oppl 1990, σσ. 120-121· Houben 1992, εἰδικότερα σσ. 120, 122-123· Petersohn 1992, εἰδικότερα σ. 139-140· Kresten 1992-1993, σσ. 104-105· Böhmer, Opll 2001, σσ. 163-165, ἀρ. 2282· Χριστοφιλοπούλου 2001, σσ. 151-152· Laudage 2002· Laudage 2009, σσ. 16, 108, 266, 267, 311, 330· Τούντα 2008b, σσ. 463-474· Görich 2011, σσ. 164-165, 208-209, 215 κ.ἑ. καὶ κυρίως σσ. 442 κ.ἑ.· Freed 2016, σσ. 401-417.

[26] Plechl 2002, ἀρ. 24, σσ. 35, 15-36, 18: 35, 22-25 (= Kresten 1992-1993, σσ. 108, 1-109, 36: 108, 7-9). Τὴν ἐπιστολὴ ἐξέδωσε παλαιότερα καὶ ὁ von Kap-Herr 1881, σσ. 156, 1-157, 33. Ἀποσπάσματα τῆς ἐπιστολῆς σώζονται στὰ *Annales* τοῦ Albertus Stadensis. Βλ. *Annales Alberti abbatis Stadensis*, σ. 349, 25-28, 28-34. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τῆς ἐπιστολῆς ἔχουν διατυπωθεῖ διάφορες ἀπόψεις. Ἀπὸ τὴν πιὸ πρόσφατη βιβλιογραφία ὁ Kresten 1992-1993, σ. 106, τὴ χρονολογεῖ λίγο μετὰ τὰ μέσα τοῦ 1177, οἱ Böhmer, Opll 2001, σ. 182, ἀρ. 2320, τὸν Αὔγουστο τοῦ 1177, ὁ Plechl 2002, σ. 34, περὶ τὸ 1178, καὶ οἱ Georgi 1990, σσ. 335-338, καὶ Magdalino 2008, σ. 177, τὸ 1179. Γιὰ τὴν ἐπιστολὴ βλ. καὶ von Kap-Herr 1881, σσ. 104-105· Chalandon 1912, σσ. XI-XII καὶ XII σημ. 2, 600-601· Cognasso 1912, σσ. 291-292 καὶ 291 σημ. 2· Ohnsorge 1931, σ. 387 σημ. 57 (= σσ. 403-404 σημ. 57)· Lamma 1955-1957, II, σσ. 297-299· Kirfel 1959, σσ. 117-120· Brand 1968, σ. 18· Georgi 1990, σσ. 334-336· Störmer 1992, εἰδικότερα σ. 589· Kresten 1992-1993, σσ. 65 κ.ἑ.· Χριστοφιλοπούλου 2001, σ. 151· Τούντα 2008a, σσ. 209-211· Freed 2016, σσ. 418-419 καὶ σημ. 47 (ἡ σημ. στὶς σσ. 614-615).

[27] Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, σσ. 177, 91-191, 33. Γιὰ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ Νική-

ἀρκετὰ ἐπιμέρους στοιχεῖα ἀνάμεσα στὴν ἀφήγησή του καὶ τὴν ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄, ποὺ ἐνισχύουν τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς περιγραφῆς τῆς μάχης καὶ τῶν δύο ἀφηγήσεων. Ὁ Νικήτας Χωνιάτης ὅμως δὲν ὡραιοποιεῖ τὰ πράγματα οὔτε παραλείπει δυσάρεστες λεπτομέρειες. Ἰδιαίτερα ψέγει τὴ στάση τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ, ὁ ὁποῖος *ἀγενεστάτας βουλὰς ὥδινεν*,[28] ἐπιβεβαιώνει ὅμως τὴ μαρτυρία τῆς ἐπιστολῆς ὅτι ἦταν ὁ σουλτάνος ποὺ ζήτησε συνθηκολόγηση.

Ἡ ἀφήγηση τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου, ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ κυρίως στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς μελέτης, ἀπέχει καὶ ἀπὸ τὰ δύο προηγούμενα κείμενα. Τὸ σχετικὸ κεφάλαιο τοῦ *Πεντηκοντακεφάλου*, ποὺ ἐπιγράφεται *Περὶ τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως κυροῦ Μανουήλ*, ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητα ἕναν ἔπαινο γιὰ τὸν αὐτοκράτορα, στὸν ὁποῖον ὁ Ἅγιος ἀποδίδει ἰδιαίτερη ἐκτίμηση καὶ θαυμασμό.[29] Συνιστᾶ ὅμως καὶ ἕναν θρῆνο γιὰ τὸ ἀρνητικὸ ἀποτέλεσμα τῆς μάχης, τὸ ὁποῖο δὲν διστάζει νὰ ἀναγνωρίσει καὶ νὰ ἐκτραγωδήσει. Ὁ αὐτοκράτορας, εἰσερχόμενος στὴ *χώραν* τοῦ Ἰκονίου, *δακρύων ὄντως ἄξιον ἐκεῖσε τούτῳ συνήντησε.*[30] Ὁ Νεόφυτος δὲν ἐπεκτείνει τὸν λόγο σὲ ὅσα ὀδυνηρὰ συνέβησαν ἐκεῖ, ὥστε νὰ μπορέσει νὰ ἐπαινέσει τὸν αὐτοκράτορα: *Ὅση δὲ τότε συνήντησε θλῖψις ἐκεῖσε, ὅση στενοχωρία, ὅση ζημία καὶ ὅσος κλαυθμός, οὐ τοῦ παρόντος ἐστὶ καιροῦ διὰ γραφῆς ἅπαντα ἐκεῖνα κατὰ μέρος ἐκτραγῳδῆσαι, καθότι καὶ ὁ λόγος παριὼν κατὰ πάροδον πρὸς τὰ τοιάδε κατήντησε· καὶ πλεῖστα λοιπὸν περὶ τούτων εἰπεῖν οὐκ ἀνέχεται, ἀλλὰ πάντα τὰ ἐκεῖσε τότε συμβάντα καταλιμπάνει ἑκὼν καὶ μόνον περὶ τοῦ βασιλέως βραχέα τινὰ διαλαβεῖν καὶ διαβῆναι συντόμως πρὸς τὴν νύσσαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἰδίαν πορείαν τρέχειν ἀνεμποδίστως ἐπείγεται.*[31]

Ἀκολουθεῖ ἡ ἀναφορὰ στὴ στάση τοῦ αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος *τὴν μεγάλην ἐκείνην συμφορὰν καὶ ζημίαν καὶ τὴν πληγὴν τοῦ λαοῦ θεασάμενος ἐν ἀμηχανίᾳ ἦν ὅ τι πολλῇ.*[32] Μὴν ἀντέχοντας ὅμως νὰ βλέπει τὸν λαό του νὰ ὑποφέρει καὶ χωρὶς νὰ ἀπορήσει γιὰ τὰ δεινὰ καὶ νὰ ἀπελπιστεῖ, κράτησε τὴν ἐλπίδα του στὸν Θεό.[33] Ὁ Θεὸς εἶδε τὸν *ἐπὶ γῆς βασιλέα* νὰ μάχεται *μέσον βαρβαρικοῦ πλήθους* καὶ νὰ εἶναι περικυκλωμένος ἀπὸ πλῆθος ἐχθρῶν.[34] Καὶ τὸ κυριότερο, *εἶδεν «ὁ τὰ πάντα εἰδὼς πρὸ γενέσεως αὐτῶν» ὅτι, εἰ κινδυνεύσει ὁ βασιλεὺς ἐν τῇ ἐνεστώσῃ μάχῃ, συγκινδυνεύει αὐτῷ ἅπασα ἡ Ῥωμανία, καὶ πανταχοῦ τῶν Χριστιανῶν τὰ συστήματα.*[35] Γι' αὐτὸ ἔτεινε

τας Χωνιάτης στὸν Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸ γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου βλ. Tinnefeld 1971, σ. 173· Birkenmeier 2002, σσ. 23-24· Magdalino 2008, σσ. 37-38, 723-725. Στὴν ἧττα τοῦ αὐτοκράτορα στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου ἀναφέρεται καὶ ὁ Μιχαὴλ Χωνιάτης. Βλ. Μιχαὴλ Χωνιάτης, *Επιστολαί*, ἔκδ. Kolovou 2001, ἀρ. 179 (*Τῷ βασιλεῖ τῷ Λάσκαρι τῆς Ἀνατολῆς*), σ. 284, 1-286, 71: 284, 18-25.

[28] Νικήτας Χωνιάτης, *Χρονικὴ διήγησις*, σ. 187, 93.

[29] Ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ἀναφέρει τὸν Μανουὴλ Α΄ Κομνηνὸ ἀκόμη μιὰ φορὰ στὸ ἔργο του, ὅταν κάνει λόγο γιὰ τὸν τύραννο τῆς Κύπρου Ἰσαάκιο Δούκα Κομνηνὸ (1184-1191) καὶ τὴν ἀποστασία του. Βλ. *Νεοφύτου πρεσβυτέρου, μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν*, ἔκδ. Καρπόζηλος 2005, σσ. 399-411, κυρίως σ. 407, 58-68.

[30] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 321, 15-18.

[31] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σσ. 321, 22-322, 2.

[32] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 322, 3-5.

[33] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 322, 5-9.

[34] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 322, 9-21.

[35] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 322, 14-17.

τὴ χείρα, *ἔστειλεν αὐτῷ βοήθειαν ἐξ ἁγίου* καὶ τὸν βοήθησε νὰ ἀποδράσει *ἐκ μέσου πλήθους βαρβαρικοῦ τόσου τῶν πολεμίων.*[36] *Ἐδίδαξε γὰρ αὐτοῦ Θεὸς* – συνεχίζει ὁ Ἅγιος –, *κατὰ τὸν θεῖον Δαβίδ, χεῖρας εἰς πόλεμον καὶ ὑπερασπισμὸν σωτηρίας τούτῳ ἐβράβευσε, καὶ ἡ δεξιὰ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως ἀντελάβετο καὶ ἔθετο ὡς τόξον χαλκοῦν αὐτοῦ τοὺς βραχίονας καὶ ἀσθενεῖς τοὺς ἀντιπάλους ἀπέδειξε, καὶ ἰσχυρῶς καὶ γενναίως μεταξὺ τῶν Τουρκικῶν παρατάξεων συνεστρέφετο.*[37] Καὶ φάνηκε τότε *θέαμα ξένον ὡς ἀληθῶς καὶ παράδοξον, μέσον ἐσμοῦ βαρβαρικοῦ τηλικούτου ἄνθρωπον ἕνα θεοστεφῆ προσπαλαίοντα· καὶ τοσαύτην πολυχειρίαν δύο καὶ μόναι σὺν Θεῷ χεῖρες ἀντιταττόμεναι, μηδὲν ἐσχηκυῖαι βοήθειαν ἀνθρωπίνην τὸ σύνολον, ἀλλὰ μόνῳ μονομαχοῦσαι σθένει Θεοῦ καὶ μόνῳ νευρούμεναι.*[38] Καὶ καταλήγει: *Καὶ ἦν ἐκεῖ τότε, ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ πολέμῳ ἐκείνῳ αὐτὸν καθορᾶν ὡς ἄλλον Σαμψών, ὡς ἄλλον Γεδεών, ὡς ἄλλον Γολιὰθ καὶ ὡς ἄλλον Δαβὶδ πανταχόθεν μὲν πολιορκούμενον, πάντας δὲ τοὺς πολιορκοῦντας κατὰ κράτος κατατροπούμενον.*[39]

Μελετώντας τὴν ἀναφορὰ αὐτὴ καὶ συγκρίνοντας ὅσα γράφει ὁ Ἅγιος Νεόφυτος μὲ τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄, πιστεύω ὅτι δὲν ὑπάρχει σχέση μεταξύ τους ἢ ἔστω κάποια ἔνδειξη γιὰ τὴ χρήση ἐκ μέρους τοῦ Νεοφύτου μιᾶς παρόμοιας αὐτοκρατορικῆς ἀναφορᾶς. Τὸ κείμενο τοῦ Νεοφύτου περισσότερο μοιάζει νὰ ἀπηχεῖ ἀφενὸς εἰδήσεις καὶ ἀντιλήψεις ἐπισκεπτῶν καὶ ταξιδιωτῶν στὴν Κύπρο ἀπὸ τὰ ἄλλα μέρη τῆς Ρωμανίας, ἀφετέρου τὶς γενικότερες ἀντιλήψεις τοῦ Νεοφύτου γιὰ τὸν αὐτοκράτορα[40] καὶ τὸν ρόλο τῆς Θείας Πρόνοιας.[41]

[36] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σσ. 322, 22-323, 1.
[37] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 323, 1-6.
[38] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 323, 7-12.
[39] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σ. 323, 12-16.
[40] Στὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου ὑπάρχουν πολλὲς ἀναφορὲς ποὺ φανερώνουν τὴν πίστη του στοὺς Βυζαντινοὺς αὐτοκράτορες, τοὺς *πιστοτάτους, θεοστεφεῖς* καὶ *φιλοχρίστους βασιλεῖς*, ὅπως τοὺς ἀποκαλεῖ. Βλ. *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου τυπικὴ σὺν Θεῷ διαθήκη περὶ τῆς ἰδίας Ἐγκλείστρας, νήσου Κύπρου τῆς Παφηνῶν ἐπαρχίας, τῆς καὶ νέας Σιὼν ἐπονομασθείσης, ἤτοι ἐξ εὐδοκίας Θεοῦ σκοπευτήριον ἔνθεον*, ἔκδ. Στεφανῆς 1998, σσ. 40, 19-22 (κεφ. 12: *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας καὶ τοῦ ἱερέως καὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν καὶ τῶν βιβλίων τοῦ ἐγκλείστου*)· Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Πεντηκοντακέφαλον*, σσ. 321, 15-16, 323, 7-9· Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Βίβλος τῶν Κατηχήσεων*, ἔκδ. Κατσαρός 1998, σσ. 288, 1-290, 70 (*Κατήχησις ΙΘ΄. Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς ἁγίας καὶ φωτοειδοῦς Μεταμορφώσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν*), κυρίως σσ. 288, 15-289, 20· *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου ἐγκώμιον εἰς τὸν τίμιον καὶ ζωοποιὸν σταυρὸν καὶ περὶ τῶν σωτηρίων παθῶν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, περὶ ὧν καὶ ἱκαναὶ προφητικαὶ μαρτυρίαι*, ἔκδ. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη 1999, σ. 180, 361-366· *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου ἐγκωμιαστικὸς λόγος εἰς τὴν παγκόσμιον Ὕψωσιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, ἐν ᾧ ἐστι καὶ τρανὴ θεολογία*, ἔκδ. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη 1999, σ. 211, 808-811· *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μεγαλομάρτυρα Χριστοῦ Δημήτριον περί τε τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας καὶ τῶν θαυμάτων καὶ τοῦ σεβασμίου ναοῦ αὐτοῦ*, ἔκδ. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη 1999, σ. 325, 225-235· *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου λόγος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Ἰωάννην τὸν Ἐλεήμονα, ἐγκώμιον κεφαλαιῶδες καὶ ἐκ τοῦ βίου αὐτοῦ συλλογὴ εὔληπτος ἅμα καὶ σύντομος*, ἔκδ. Γιάγκου 1999, σ. 390, 588-595.
[41] Ἀπὸ τὶς πολλὲς ἀναφορὲς γιὰ τὸν ρόλο τῆς Θείας Πρόνοιας βλ. *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου λόγος εἰς τὴν Σύναξιν τῶν θείων Ταξιαρχῶν Μιχαὴλ καὶ Γαβριὴλ καὶ τῶν*

Στὸ τελευταῖο σημεῖο, τὴν παρέμβαση δηλαδὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς βοήθεια τοῦ αὐτοκράτορα, τὰ γραφόμενα τοῦ Νεοφύτου λαμβάνουν θεολογικὸ καὶ μεταφυσικὸ χαρακτήρα καὶ ἐκφράζουν ὁπωσδήποτε τὶς γενικότερες ἀντιλήψεις τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐποχῆς, ἐκκλησιαστικῶν καὶ λαϊκῶν, μὲ ἀνάμειξη βέβαια καὶ στοιχείων ἀπὸ τὴν πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τὸν αὐτοκράτορα ὡς ἐκπρόσωπο τοῦ Θεοῦ ἐπὶ γῆς καὶ ἐκλεκτὸ τῆς Θείας Πρόνοιας.[42] Ὁ Νεόφυτος δίνει μεγάλη σημασία στὸ ζήτημα αὐτὸ – ἀφιερώνοντας πολλοὺς στίχους, 44 συνολικὰ στὴν τελευταία κριτικὴ ἔκδοση – καὶ δὲν μοιάζει σὲ κάτι μὲ τὴν ἁπλὴ ἀναφορὰ στὴν «ἀγαθὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ» («bene juvante Deo») στὴν ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄, ποὺ συνιστᾶ κοινὸ τόπο σὲ τέτοια κείμενα.[43]

Εἶναι πολὺ πιθανότερο λοιπὸν ὅτι στὸν Ἅγιο Νεόφυτο εἶχε φτάσει προφορικὰ τὸ ἄγγελμα τῆς ἀποτυχίας τοῦ αὐτοκράτορα στὸ Μυριοκέφαλον, μὲ τρόπο ἐντελῶς διαφορετικό, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὶς ἐντυπώσεις γιὰ τὸ ἀποτέλεσμα, ἀπὸ ὅ,τι παρουσιάζει ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄. Ὁ Νεόφυτος υἱοθετεῖ τὴν ἀντίληψη τῶν συγχρόνων του ὅτι ἐπρόκειτο γιὰ μιὰ ὀδυνηρὴ ἧττα. Δὲν χάνει ὅμως τὴν πίστη του στὸν αὐτοκράτορα καὶ στὴν ἀναφορά του προσπαθεῖ νὰ παρουσιάσει τὴν εἰκόνα τοῦ γενναίου αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος πολεμᾶ τοὺς ἐχθροὺς τῆς Αὐτοκρατορίας μὲ τὴ συνέργεια καὶ τὴν ἐνίσχυση τοῦ Θεοῦ. Ἡ εἰκόνα τοῦ ψύχραιμου καὶ γενναίου αὐτοκράτορα, ποὺ παρουσιάζει ὁ Νεόφυτος καὶ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀντίστοιχη εἰκόνα στὸν Νικήτα Χωνιάτη, ἔχει βέβαια κάποια ὁμοιότητα μὲ τὴν ἐπιστολὴ στὸν Ἐρρῖκο Β΄. Τὸ περιεχόμενο καὶ τὸ ὕφος ὅμως τῶν γραφομένων τοῦ Νεοφύτου καὶ τὸ γεγονὸς τῆς ἀποδοχῆς ἐκ μέρους του τῆς ἥττας τοῦ αὐτοκράτορα στὸ Μυριοκέφαλον ἀποκλείουν τὴν πιθανότητα ἄμεσης ἐπίδρασης στὸ κείμενό του ὁποιασδήποτε αὐτοκρατορικῆς ἀναφορᾶς. Ἑπομένως, ἀκόμη καὶ ἂν ἔτυχε νὰ δεῖ ἕνα τέτοιο κείμενο στὴν Κύπρο, σίγουρα δὲν τὸν ἐπηρέασε ἢ ἔστω δὲν τὸν ἐπηρέασε στὸν βαθμὸ ποὺ θεωρεῖται σήμερα.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ πρέπει νὰ σημειώσουμε μιὰ ἀκόμη ἀναφορὰ στὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου, γιὰ τὴν ὁποία ὑποστηρίχθηκε ὅτι πιθανὸν σχετίζεται μὲ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου.[44] Ἡ ἀναφορὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ ἐγκώμιο τοῦ Νεοφύτου γιὰ τὸν Ἅγιο Δημήτριο, ποὺ περιλαμβάνεται στὴν *Πανηγυρικὴ Α΄*: *Ὅτι δὲ ἡττᾶται τὸ μέρος ἡμῶν ἐν ἡμέρᾳ πολέμου, οἶδα κἀγώ. Ἀλλ' οὐ τῇ ἀδρανείᾳ τῶν στρατηγῶν τούτων τὴν ἧτταν ὑποτοπάζομεν, ἀλλ' οἱ καρποὶ τῶν πονηρῶν πράξεων ἡμῶν κραταιοτέρους καθ' ἡμῶν τοὺς ἐχθροὺς ἡμῶν ἀπεργάζονται. «Πῶς γάρ», φησί, «διώξεται εἷς χιλίους καὶ δύο μετακινήσουσι μυριάδας» καὶ τὰ ἑξῆς.*[45] Εἶναι ὅμως πολὺ ἀμφίβολο τὸ

λοιπῶν Ἀσωμάτων, ἔκδ. Γιάγκου 1999, σσ. 359, 244-360, 251: *Ἐντεῦθεν μανθάνομεν ὅσην διὰ τῶν θείων ἀγγέλων ποιεῖται πρόνοιαν ὁ Θεὸς τοῦ γένους τοῦ ἡμετέρου, ὅτι καὶ διαβολικῆς ἐπηρείας καὶ βαρβάρων ἐπιδρομῆς καὶ μυρίων ἄλλων κινδύνων δι' αὐτῶν ἀπαλλάττων ἡμᾶς ὡς φιλάνθρωπος, εἰ μή που διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν οἱ φύλακες ἡμῶν ἄγγελοι ἀφ' ἡμῶν μακρυνθῶσι καὶ τοῖς ἀοράτοις καὶ ὁρατοῖς, οἴμοι, βαρβάροις προδοθῶμεν δικαίως.*

[42] Γιὰ τὴν προέλευση τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐξουσίας σύμφωνα μὲ τὴ βυζαντινὴ πολιτικὴ θεωρία βλ. Καραγιαννόπουλος 1970, σσ. 39-40, 46· Καραγιαννόπουλος 1988, σσ. 7-8, 19-22.

[43] Roger of Howden, *Chronica*, II, σ. 104, 5.

[44] Βλ. Galatariotou 1991, σ. 214 σημ. 41.

[45] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μεγαλομάρτυρα Χριστοῦ Δημήτριον*, σ. 325, 236-241.

ἀπόσπασμα αὐτὸ νὰ ἀναφέρεται στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου καὶ φαίνεται νὰ ἀφορᾶ μᾶλλον γεγονότα ποὺ συνέβησαν στὴν Κύπρο.[46] Σὲ αὐτὸ συνηγορεῖ ἡ χρονολόγηση τοῦ ἔργου μετὰ τὴν κατάκτηση τῆς Κύπρου ἀπὸ τὸν Ριχάρδο Α΄ Λεοντόκαρδο (Richard I the Lionheart, 1189-1199) τὸν Μάιο τοῦ 1191,[47] ὁπότε ἡ Κύπρος εἶχε ἤδη γνωρίσει ἀρκετὲς συγκρούσεις καὶ ἀναστατώσεις. *Μάχαι λοιπὸν καὶ πόλεμοι, ταραχαὶ καὶ ἀκαταστασίαι, λαφυραγωγίαι καὶ δειναὶ συναντήσεις τὴν γῆν κατεκάλυψαν νεφέλης καὶ ὁμίχλης πλέον*, ὅπως σημειώνει ὁ Ἅγιος Νεόφυτος στὸ σύγγραμμά του *Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν*,[48] γράφοντας γιὰ τὰ δεινὰ ποὺ ἔπληξαν τὴ νῆσο στὰ χρόνια ποὺ ἀκολούθησαν τὴν ἀποστασία τοῦ Ἰσαακίου Δούκα Κομνηνοῦ (1184-1191) στὸ δεύτερο μισὸ τοῦ 1184.[49] Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλες δυσκολίες γιὰ τὴ συσχέτιση τῆς παραπάνω ἀναφορᾶς μὲ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου. Τὸ χωρίο ἀναφέρεται στοὺς *στρατηγούς*, ἐννοώντας προφανῶς τὴν τριάδα τῶν στρατιωτικῶν ἁγίων Δημητρίου, Γεωργίου καὶ Θεοδώρου,[50] τὸ *τρισόλβιον ὅπλον τῶν εὐσεβῶν βασιλέων ἡμῶν*, στοὺς ὁποίους ἀπευθύνεται ἀμέσως πρίν.[51] Ὅπως συνηθίζει στὸ ἔργο του, ὅπου παρουσιάζει ὡς αἰτία τῶν ποικίλων συμφορῶν καὶ τῶν καταστροφῶν τὴν *ἁμαρτίαν ἡμῶν* καὶ τὴ συνακόλουθη τιμωρία τοῦ Θεοῦ,[52] ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ἀποδίδει τὴν ἧττα στοὺς καρποὺς τῶν πονηρῶν πράξεων τῶν ἡμετέρων καὶ ὄχι στὴν ἀδράνεια τῶν *στρατηγῶν*, ἐνῶ κάνει χρήση καὶ τῆς φράσης ἀπὸ τὸ *Δευτερονόμιον*: *Πῶς διώξεται εἷς χιλίους καὶ δύο μετακινήσουσιν μυριάδας, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἀπέδοτο αὐτοὺς καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτούς;*[53] Ἂν πράγματι στὸ παραπάνω χωρίο τῆς *Παν*ηγυρικῆς Α΄γίνεται ἀναφορὰ στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου, ἡ αἰτία τῆς ἥττας, ὅπως τὴν παρουσιάζει ὁ Ἅγιος Νεόφυτος, θὰ συνιστοῦσε μιὰ μομφὴ κατὰ τοῦ αὐτοκράτορα Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ, πράγμα δύσκολο, ἂν ὄχι ἀδιανόητο, γιὰ τὴ γραφίδα τοῦ Ἁγίου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη εἶναι ἐπίσης σημαντικὸ ὅτι ἀπουσιάζει ὁποιαδήποτε ἀναφορὰ στὸν αὐτοκράτορα, ποὺ προφανῶς δὲν θὰ ἔλειπε ἂν γινόταν λόγος γιὰ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου.

Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἐπίσης ἡ σύγκριση τῶν γραφομένων τοῦ Ἁγίου Νεοφύ-

[46] Ὁ Delehaye 1907, σσ. 287-288, ὑποστήριξε παλαιότερα ὅτι στὸ χωρίο ὑπάρχει μιὰ ἠχὼ τῶν σύγχρονων γεγονότων, ποὺ ἐνέπνευσαν στὸν Νεόφυτο τὸν γνωστὸ θρῆνο του, ἐννοώντας προφανῶς τὸ *Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν* σύγγραμμά του. Ἐπίσης ὁ Λαούρδας 1960, σ. 124, ὑποστήριξε ὅτι τὸ χωρίο ἀναφέρεται στὴν ἅλωση τῆς Κύπρου ἀπὸ τοὺς Σταυροφόρους τὸ 1191 καὶ τὴ σύλληψη τοῦ Ἰσαακίου Δούκα Κομνηνοῦ (1184-1191).

[47] Οἱ ἐκδότες τῆς *Παν*ηγυρικῆς *Α΄* Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη 1999, Γιάγκου 1999, σσ. 1-106: 27, τοποθετοῦν τὸ ἐγκώμιο μετὰ τὴν κατάκτηση τῆς Κύπρου ἀπὸ τὸν Ριχάρδο Α΄ Λεοντόκαρδο τὸ 1191.

[48] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν*, σ. 405, 6-11.

[49] Ἀπὸ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία βλ. Coureas 1992· Coureas 2013· Nicolaou-Konnari 2000· Edbury 2003· Ἀσδραχᾶ 2005, σσ. 395-405· Γεωργίου 2006· Γεωργίου 2019, σσ. 517-520· Grünbart 2015, σ. 18.

[50] Βλ. καὶ Λαούρδας 1960, σ. 124.

[51] Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον καὶ ἔνδοξον μεγαλομάρτυρα Χριστοῦ Δημήτριον*, σ. 325, 225-233.

[52] Βλ. π.χ. Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, *Περὶ τῶν κατὰ χώραν Κύπρον σκαιῶν*, σσ. 405, 11-14· 406, 42-44· 408, 105-108.

[53] *Δευτερονόμιον* 32, 30.

του μὲ τὴν ἀντίστοιχη ἀναφορὰ τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης. Πιστεύεται ὅτι ὁ λόγιος ἀρχιεπίσκοπος ἀναφέρεται στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου στὶς πρῶτες σελίδες τοῦ ἐγκωμίου του πρὸς τὸν Μανουὴλ Α΄ Κομνηνό, ποὺ συνέγραψε τὸ 1179-1180.[54] Χωρὶς νὰ κάνει ὀνομαστικὴ ἀναφορὰ στὴ μάχη, ὁ Εὐστάθιος ἐγκωμιάζει τὴ γενναιότητα τοῦ αὐτοκράτορα, ὁ ὁποῖος σὲ *ἀργαλέους πολέμους πρὸ τῶν ἄλλων ἐνήθλησεν.*[55] Μιὰ μακρὰ ἀναφορά του μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι σχετίζεται μὲ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου, ἀφοῦ σὲ αὐτὴ ὁ αὐτοκράτορας χαρακτηρίζεται ὡς ὁ *μέγας καὶ στερρὸς ἀσπιδιώτης*, ὁ ὁποῖος ὑπῆρξε *πᾶσα σωτηρίας ἀρχὴ τοῖς ὑπηκόοις* ἐναντίον τῶν ἐχθρῶν, καὶ δίνεται σὲ γενικὲς γραμμὲς μιὰ περιγραφὴ ποὺ θυμίζει τὸ πεδίον τῆς συγκεκριμένης μάχης (ὁ τρόπος ἐπίθεσης τῶν ἐχθρῶν, ἡ σωρεία τῶν νεκρῶν, ἡ ἀνδρεία τοῦ αὐτοκράτορα): *… τοιοῦτόν τι καὶ σέ, τὸν μέγαν καὶ στερρὸν ἀσπιδιώτην, ἐκεῖνοι συνεωρακότες, ἐξ οὗ πᾶσα σωτηρίας ἀρχὴ τοῖς ὑπηκόοις καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα συννένευκεν, ἤθελον κατὰ σοῦ καὶ μόνου νεανιευσάμενοι ἀνδρικόν τι τεχνάσασθαι, ὡς τὸ ἐντεῦθεν τῆς ὅλης συνεχείας λυθησομένης καὶ τοῦ συνδέσμου συγχεθησομένου καὶ εἰς λύσιν παντελῆ καταντήσοντος· ἦν δὲ αὐτοῖς ἀργὸν ἅπαν μηχάνημα καὶ ἡ τῶν πολεμίων κατὰ σοῦ ἐπισύστασις καὶ τὸ πυκνὸν σύστρεμμα εἰς ἓν καὶ μόνον ἦν συντελούμενον, τὸ τὴν σὴν χεῖρα κραταιὰν ἀποφαίνεσθαι· αὐτοὶ μὲν γὰρ ἠθροίζοντο καὶ πανθυμαδὸν ἐτραχύνοντο καὶ πυκνούμενοι συνεστρέφοντο κατὰ συχνοὺς ὁμίλους ὡς μέγα τι κακὸν ἀνύσοντες· εἶχον δὲ πράττειν οὐχ οὕτως, ἀλλ᾽ ἢ μόνον τὸ τὰς πυκνὰς συντάξεις τέως μὲν ἀραιοῦσθαι σκεδαζομένας, ὡς ἂν καὶ νέφη ἀνέμῳ διώκοντι, αὖθις δὲ εἰς νεκρῶν σωρείαν συνάγεσθαι καὶ τῆς σῆς ἀνδρείας εἶναι μάρτυρας, τοὺς ζῶντας τοῖς στόμασιν, τοὺς δὲ λοιποὺς τοῖς πτώμασιν, τοσοῦτον ἐπιτεινομένης, ὅσον αὐτοὶ κατὰ πλήθη συνέτρεχον· καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις τῶν ἡμετέρων ἐκ διαλειμμάτων οὗτοι καὶ ἐκεῖνοι, τὸ βάρβαρον, ἐπετίθεντο καί τι καὶ ἔπραττον· σοὶ δὲ οἱ πάντες ἐκ διαδοχῆς ἐπέπιπτον, ἐπανέκαμπτον δὲ οὐδέποτε ἐν ταὐτότητι ποσοῦ μένοντες, ἀλλὰ καθ᾽ ἑκάστην ἐκδρομὴν καθαιρούμενοι καὶ πρὸς ὀλιγώτατον ὑποσπώμενοι, οὐ καθ᾽ ἕνα ἢ ἐγγύς που τοῦ τοιούτου πίπτοντες ἀριθμοῦ, ἀλλὰ κατὰ στίφη, ἀλλὰ κατὰ φάλαγγας, ἀλλὰ κατὰ σπείρας καὶ ὅσα τοιαῦτα συστημάτων δηλωτικά …*[56] Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ συνέχεια τῆς ἀναφορᾶς αὐτῆς, πού, ἂν πράγματι ἀφορᾶ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου, λαμβάνει μιὰ διαφορετικὴ ἑρμηνεία σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὸ ἀποτέλεσμά της: *… τούτους τε οὖν οἶδας τοὺς πολεμίους, ὦ μαθὼν ἀεὶ νικᾶν βασιλεῦ, καὶ ὧν δὲ ἔναγχος ἐπανῆκες ἐστεμμένος νίκαις, ἃς οὐκ ἂν εἴη σεμνῦναι, ὡς ἡ ἀξία θεσμοθετεῖ …*[57]

[54] Βλ. Magdalino 2008, σ. 724. Τὴν ἄποψη ὅτι τὸ ἐγκώμιο ἀναφέρεται στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου δέχονται καὶ οἱ Kazhdan, Franklin 2007, σσ. 141-142. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τοῦ λόγου τὸ 1179-1180 βλ. Magdalino 2008, σ. 724. Ὁ Wirth 2000, σσ. 33*-34*, χρονολογεῖ τὸν λόγο τὸ 1180. Οἱ Kazhdan, Franklin 2007, σσ. 141-142, ὑποστηρίζουν ὅτι ὁ λόγος δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ἔχει γραφτεῖ πρὶν ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 1176.

[55] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, σσ. 182, 12-13.

[56] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, σσ. 182, 24-183, 45.

[57] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Λόγος εἰς τὸν αὐτοκράτορα κῦρ Μανουὴλ τὸν Κομνηνόν*, σ. 183, 45-47.

Ὁ Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης ἀναφέρεται πιθανὸν στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου καὶ σὲ ἕνα χωρίο στὸν ἐπιτάφιο γιὰ τὸν Μανουὴλ Α΄ Κομνηνό, ὅπου ἀποσείει κάθε εὐθύνη ἀπὸ τὸν αὐτοκράτορα γιὰ τὴν ἔκβαση τῆς μάχης: *Συνεξέπεμπε γὰρ ἐκείνοις ὁ αὐτοκράτωρ βουλεύματα, δι' ὧν ὡς αὐτὸς παρὼν ἐνήργει τὰ τρόπαια. Οὐδὲ γὰρ ἦν βουλευσάμενον μὴ οὐκ ἐπιτυχεῖν. Εἰ δέ που ἢ στρατοῦ ἀτασθαλίᾳ ἔσφαλλε τὰ τῆς μάχης, ἢ τὸ συμμαχικὸν οὐκ ἀπονήρως ἐμισθοφόρει, τυχὸν δὲ οὕτω, καὶ κύβος μάχης οὐ πρὸς ἀγαθοῦ ἔῤῥιπτο, τούτου μὲν ἄλλοθεν τὸ αἴτιον, τὸ βασιλικὸν δὲ ἔργον ἀναίτιον.*[58] Στὴ στάση τοῦ αὐτοκράτορα στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου ἀναφέρονται πιθανότατα καὶ δύο ἄλλα χωρία τοῦ ἐπιταφίου, ὅπου ἐξαίρεται ἡ γενναιότητα καὶ ἡ αὐτοθυσία τοῦ αὐτοκράτορα γιὰ τὴ σωτηρία τῶν στρατιωτῶν του: *Ἀμέλει καὶ κινδύνοις ἑαυτὸν παρενετίθει ἔνθα τῷ στρατῷ ἄλλως ἦν ἄφυκτον· καὶ διδοὺς ἑαυτὸν ἕως καὶ εἰς θάνατον, κατηλλάττετο τοῖς λοιποῖς τὸ σώζεσθαι. Ὅθεν καὶ ἐφιλοτιμεῖτο τοῖς διὰ παντὸς τοῦ σώματος τραύμασιν ἢπερ τοῖς ἐν διαδήματι ἀγλαΐσμασι, καὶ σφραγῖδας ταύτας ἔφερεν, ἐγγεγλυμμένας τὸ ἀνδρικόν.*[59] – *Ἀναμνηστέον τοῦ μεγάλου ἐκείνου πολέμου, ἐν ᾧ μόνος ἁπάντων ὥσπερ βασιλεύων ὑπερεῖχεν, οὕτω καὶ ἀνδραγαθιζόμενος, ἑαυτόν τε σώζων ἐξ οὕτω μεγάλου μαχίμου κλύδωνος, καὶ τοὺς λοιποὺς εἰς ἑαυτὸν κατακολπίζων ὡς εἰς λιμένα σωτήριον.*[60]

Εἶναι ἐμφανὴς ἡ διαφορὰ τῆς ἀναφορᾶς στὸ ἐγκώμιο τοῦ Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης μὲ τὰ γραφόμενα τοῦ Ἁγίου Νεοφύτου στὸ *Πεντηκοντακέφαλον*. Πέραν τοῦ γενικότερου χαρακτήρα τῆς ἀναφορᾶς τοῦ Εὐσταθίου, λείπει παντελῶς τὸ στοιχεῖο τῆς Θείας Πρόνοιας, πού, ὅπως εἴδαμε, κυριαρχεῖ στὴν ἀφήγηση τοῦ Νεοφύτου. Οὔτε ὅμως ἡ ἀναφορὰ τοῦ Εὐσταθίου φαίνεται νὰ ἀντλεῖ στοιχεῖα ἀπὸ τὴν ἐπίσημη ἐκδοχὴ τῶν γεγονότων, ὅπως παρουσιάζεται τουλάχιστον στὴν ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄. Πέραν τῆς κοινῆς προσπάθειας νὰ διασωθεῖ ἡ εἰκόνα τοῦ αὐτοκράτορα – ποὺ ἐπιδιώκεται βέβαια μὲ πολὺ διαφορετικὸ τρόπο, ἐξαιτίας καὶ τῆς φύσης τῶν δύο κειμένων –, δὲν ἐντοπίζονται ἄλλες ὁμοιότητες ἀνάμεσά τους.

Ὡς συμπέρασμα τῆς παρούσας ἐργασίας, μποροῦμε νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι ὁ Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος, κατὰ τὴ σύνταξη τοῦ σχετικοῦ μὲ τὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου κεφαλαίου τοῦ *Πεντηκοντακεφάλου*, δὲν χρησιμοποίησε οὔτε υἱοθέτησε κάποια ἐπίσημη αὐτοκρατορικὴ ἀναφορὰ γιὰ τὰ γεγονότα, ὅπως αὐτὴ ποὺ διασώζει ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ πρὸς τὸν Ἐρρῖκο Β΄ τῆς Ἀγγλίας. Ἂν διάβασε ἢ ὄχι κάποια ἀναφορά, ποὺ ἔφτασε στὴν Κύπρο, ὅπως καὶ στὶς ὑπόλοιπες ἐπαρχίες τοῦ κράτους, δὲν μποροῦμε νὰ τὸ διαπιστώσουμε οὔτε βέβαια νὰ τὸ ἀποκλείσουμε. Εἶναι ὅμως βέβαιο ὅτι στὸ ἔργο του υἱοθετεῖ τὴν κυριάρχη ἐντύπωση γιὰ τὸ καταστροφικὸ ἀποτέλεσμα τῆς μάχης, ποὺ σίγουρα μετέφεραν στὴν Κύπρο ἐπισκέπτες καὶ ταξι-

[58] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Ἐπιτάφιος*, σσ. 68, 26-70, 3. Βλ. σχετικὰ Βαρζός 1984, σ. 430 (ἀρ. 81). Βλ. καὶ τὰ σχόλια τοῦ Bourbouhakis 2017, σ. 188. Τὴν ἄποψη ὅτι ὁ ἐπιτάφιος ἀναφέρεται στὴ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου ὑποστήριξε παλαιότερα ὁ Βαρζός 1984, σ. 430, καὶ πιὸ πρόσφατα ὁ Bourbouhakis 2017, σσ. 186-187, 191-192. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τῆς σύνθεσης τοῦ ἐπιταφίου βλ. Bourbouhakis 2017, σσ. 59*-66*. Γιὰ τὸν ἐπιτάφιο βλ. καὶ Stone 2000.

[59] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Ἐπιτάφιος*, σ. 68, 3-6. Βλ. σχετικὰ Bourbouhakis 2017, σσ. 186-187.

[60] Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης, *Ἐπιτάφιος*, σ. 74, 1-4. Βλ. σχετικὰ Bourbouhakis 2017, σσ. 191-192.

διῶτες ἀπὸ τὰ ἄλλα μέρη τῆς Ρωμανίας. Τὸ κείμενο τοῦ Νεοφύτου – πού, πέραν λίγων πραγμάτων, κοινῶν τόπων περισσότερο, δὲν ὁμοιάζει μὲ τὶς ἄλλες γνωστὲς βυζαντινὲς πηγὲς μὲ τὴ μάχη – ἔχει ἕνα ξεχωριστὸ δικό του χαρακτήρα καὶ μιὰ ἰδιαίτερη ὀπτικὴ γωνία θέασης καὶ παρουσίασης τῶν συμβάντων.

Σταῦρος Γ. Γεωργίου

Ἀσδραχᾶ 2005 Αἰκ. Ἀσδραχᾶ, *Ἡ Κύπρος ὑπὸ τοὺς Κομνηνοὺς (Β΄)*, στὸ Θ. Παπαδόπουλλος (ἔκδ.), *Ἱστορία τῆς Κύπρου*, Γ΄, *Βυζαντινὴ Κύπρος*, Λευκωσία 2005, σσ. 349-412 (κεφ. Θ΄)

Βαρζός 1984 Κ. Βαρζός, *Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν*, Α΄-Β΄, Θεσσαλονίκη 1984

Γεωργίου 2006 Στ. Γ. Γεωργίου, *Ἡ κατάληψη τῆς ἐξουσίας στὴν Κύπρο ἀπὸ τὸν Ἰσαάκιο Δούκα Κομνηνὸ (1184-1191)*, «Ἐπετηρίδα τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν» 32, 2006, σσ. 67-78

Γεωργίου 2016 Στ. Γ. Γεωργίου, *Τὸ ἐπεισόδιο στὴ Μεταβολή. Ἕνα ἀσαφὲς χωρίο τοῦ Ἰωάννη Κιννάμου (ἔκδ. Βόννης, σ. 127.21-128.23)*, «Βυζαντιακά» 33, 2016, σσ. 191-211

Γεωργίου 2019 Στ. Γ. Γεωργίου, *Σύμμεικτα γιὰ τὴ βυζαντινὴ Κύπρο Δ΄*, «Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου» 12, 2019, σσ. 517-526

Γιάγκου 1999 Θ. Ξ. Γιάγκου (ἔκδ.), *Πανηγυρικὴ Α΄*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, Γ΄, Πάφος 1999, σσ. 351, 1-368, 485 (ἀρ. 19)· 369, 1-390, 604 (ἀρ. 20)

Καραγιαννόπουλος 1970 Ἰ. Ἐ. Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν*, «Βυζαντινά» 2, 1970, σσ. 37-61

Καραγιαννόπουλος 1972^2 Ἰ. Ἐ. Καραγιαννόπουλος, *Βυζαντινὴ Διπλωματική. Αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα*, Θεσσαλονίκη 1972^2 (α΄ ἔκδ. 1969)

Καραγιαννόπουλος 1988 Ἰ. Ἐ. Καραγιαννόπουλος, *Ἡ πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν*, Θεσσαλονίκη 1988 (α΄ ἀνατ. 1992)

Καραγιαννόπουλος 1990 Ἰ. Ἐ. Καραγιαννόπουλος, *Ἱστορία βυζαντινοῦ κράτους*, Γ΄, *Ἱστορία ὑστέρας βυζαντινῆς περιόδου (1081-1453)*, μέρ. Α΄, *Τελευταῖες λάμψεις (1081-1204)*, Θεσσαλονίκη 1990 (ἀνατ. 1999)

Καρπόζηλος 2005 Ἀ. Καρπόζηλος (ἔκδ.), *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Ἐπιστολές*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, Ε΄, Πάφος 2005, σσ. 389-470

Κατσαρός 1998 Β. Κατσαρός (ἔκδ.), *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Βίβλος τῶν Κατηχήσεων*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, Β΄, Πάφος 1998, σσ. 71-431

Λαούρδας 1960 Β. Λαούρδας, *Βυζαντινὰ καὶ μεταβυζαντινὰ ἐγκώμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον*, «Μακεδονικά» 4, 1960, σσ. 47-162

Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη 1999 Ν. Παπατριανταφύλλου-Θεοδωρίδη (ἔκδ.), *Πανηγυρικὴ Α΄*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου συγγράμματα*, Γ΄, Πάφος 1999, σσ. 167, 1-181, 394 (ἀρ. 7)· 182, 1-211, 818 (ἀρ. 8)· 317, 1-326, 269 (ἀρ. 15)

Στεφανῆς 1998	Ἰ. Ἐ. Στεφανῆς (ἔκδ.), *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Τυπικὴ Διαθήκη*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, Β΄, Πάφος 1998, σσ. 1-69
Σωτηρούδης 1996	Π. Σωτηρούδης (ἔκδ.), *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Πεντηκοντακέφαλον*, στὸ *Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα*, Α΄, Πάφος 1996, σσ. 215-374
Τούντα 2008a	Ἑ. Τούντα, *Ἀντιλήψεις περὶ translatio imperii στὴ Δυτικὴ Αὐτοκρατορία τὸν 12ο αἰ.: ἰδεολογία - πολιτικὴ πράξη - προπαγάνδα*, «Βυζαντιακά» 27, 2008, σσ. 197-221
Τούντα 2008b	Ἑ. Τούντα, *Τὸ δυτικὸ sacrum imperium καὶ ἡ Βυζαντινὴ Αὐτοκρατορία. Ἰδεολογικὲς τριβὲς καὶ ἀλληλεπιδράσεις στὴν εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ σκηνὴ τοῦ 12ου αἰώνα (1135-1177)*, Ἀθήνα 2008
Χριστοφιλοπούλου 2001	Αἰκ. Χριστοφιλοπούλου, *Βυζαντινὴ Ἱστορία*, Γ΄ 1, *1081-1204*, Ἀθήνα 2001
Babinger, Dölger 1952	F. Babinger, Fr. Dölger, *Ein Auslandsbrief des Kaisers Johannes VIII. vom Jahre 1447*, «Byzantinische Zeitschrift» 45, 1952, σσ. 20-28 (= Fr. Dölger, *Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der Byzantiner*, Ettal 1956, σσ. 292-301)
Barlow 1950	Fr. Barlow, *Notes and Documents. Roger of Howden*, «The English Historical Review» 65, 1950, σσ. 352-360
Beihammer 2015	A. D. Beihammer, *Christian Views of Islam in Early Seljuq Anatolia: Perceptions and Reactions*, στὸ A. C. S. Peacock, Br. de Nicola, S. Nur Yildiz (ἔκδ.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, Farnham, Surrey – Burlington, VT 2015, σσ. 51-76 (ch. 2)
Beihammer 2017	A. D. Beihammer, *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, ca. 1040-1130*, London – New York 2017
Birkenmeier 2002	J. W. Birkenmeier, *The Development of the Komnenian Army, 1081-1180*, Leiden – Boston – Köln 2002
Böhmer, Opll 2001	J. F. Böhmer, *Regesta Imperii, herausgegeben von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften – Regesta Imperii – und der Deutschen Kommission für die Bearbeitung der Regesta Imperii bei der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz*, IV, *Ältere Staufer: 1024-1125*, Zweite Abteilung, *Die Regesten des Kaiserreiches unter Friedrich I., 1152 (1122)-1190, 3. Lieferung 1168-1180*, νέα ἐπεξεργασία ἀπὸ τὸν F. Opll, Wien – Köln – Weimar 2001
Bourbouhakis 2017	E. C. Bourbouhakis (ἔκδ.), *Not Composed in a Chance Manner. The Epitaphios for Manuel I Komnenos by Eustathios of Thessalonike*, Uppsala 2017
Brand 1968	Ch. M. Brand, *Byzantium confronts the West, 1180-1204*, Cambridge, MA 1968
Canart 1967	P. Canart, *Nouveaux inédits de Michel Psellos*, «Revue des Études Byzantines» 25, 1967, σσ. 43-60
Chalandon 1912	F. Chalandon, *Les Comnène. Études sur l'empire byzantin aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, II: *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris 1912 (ἀνατ. New York 1960)
Chrysos 2012	E. Chrysos, *1176 – A Byzantine Crusade?*, στὸ J. Koder, I. Stouraitis (ἔκδ.), *Byzantine War Ideology between Roman Imperial Con-*

cept and Christian Religion. Akten des Internationalen Symposiums (Wien, 19.-21. Mai 2011), Wien 2012, σσ. 81-86

Cognasso 1912 — Fr. Cognasso, *Partiti politici e lotte dinastiche in Bisanzio alla morte di Manuele Comneno*, «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino: Scienze Morali, Storiche e Filologiche», 2η σειρά, 62/2, 1912, σσ. 213-317

Corner 1983a — D. Corner, *The Earliest Surviving Manuscripts of Roger of Howden's 'Chronica'*, «The English Historical Review» 98, 1983, σσ. 297-310

Corner 1983b — D. Corner, *The Gesta Regis Henrici Secundi and Chronica of Roger, Parson of Howden*, «Bulletin of the Institute of Historical Research» 56, 1983, σσ. 126-144

Coureas 1992 — N. Coureas, *To What Extent was the Crusaders' Capture of Cyprus Impelled by Strategic Considerations*, «Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν» 19, 1992, σσ. 197-202

Coureas 2013 — N. Coureas, *The Conquest of Cyprus during the Third Crusade according to Greek Chronicles from Cyprus*, «The Medieval Chronicle» 8, 2013, σσ. 193-203

Delehaye 1907 — H. Delehaye, *Saints de Chypre*, «Analecta Bollandiana» 26, 1907, σσ. 161-301

Dölger 1925 — Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, II, *Regesten von 1025-1204*, München – Berlin 1925 (β΄ ἔκδ. ἀπὸ τὸν P. Wirth, München 1995)

Duchesne 1892 — L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, II, Paris 1892, σσ. 351-446 (VIII, *Les vies des papes rédigées par le cardinal Boson et insérées dans le Liber Censuum*)

Edbury 2003 — P. W. Edbury, *Τὸ βασίλειο τῆς Κύπρου καὶ οἱ Σταυροφορίες, 1191-1374*, μετάφρ. Ἀ. Νικολάου-Κονναρῆ, Ἀθήνα 2003

Ellis 1973 — G. M. Ellis, *Boso's Life of Alexander III*, μὲ εἰσαγωγὴ τοῦ P. Munz, Oxford 1973

Foss 1991 — Cl. F. W. Foss, *Myriokephalon*, *ODB*, II, σσ. 1429-1430

Freed 2016 — J. B. Freed, *Frederick Barbarossa: The Prince and the Myth*, New Haven – London 2016

Galatariotou 1991 — C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991 (ἀνατ. 2004)

Gautier 1972 — P. Gautier (ἔκδ.), Michel Italikos, *Lettres et discours*, Paris 1972

Georgi 1990 — W. Georgi, *Friedrich Barbarossa und die auswärtigen Mächte. Studien zur Außenpolitik 1159-1180*, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990

Görich 2011 — K. Görich, *Friedrich Barbarossa. Eine Biographie*, München 2011

Grünbart 2015 — M. Grünbart, *How to Become an Emperor: The Ascension of Isaakios Komnenos (of Cyprus)*, στὸ S. Rogge, M. Grünbart (ἔκδ.), *Medieval Cyprus. A Place of Cultural Encounter. Conference in Münster, 6-8 December 2012*, Münster – New York 2015, σσ. 11-27

Haldon 2004 — J. Haldon, *Οἱ πόλεμοι τοῦ Βυζαντίου. Μάχες καὶ ἐκστρατεῖες τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς*, μετάφρ. Ν. Πρωτονοτάριος, Ἀθήνα 2004

Haverkamp 1992 — A. Haverkamp (ἔκδ.), *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Sigmaringen 1992

Heisenberg 1903	Aug. Heisenberg (ἔκδ.), Georgii Acropolitae *Opera*, I, *Continens historiam, breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, Leipzig 1903, νέα ἔκδ. μὲ διορθώσεις ἀπὸ τὸν P. Wirth, Stutgardiae 1978
Horna 1906	K. Horna, *Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses*, «Wiener Studien» 28, 1906, σσ. 171-204
Houben 1992	H. Houben, *Barbarossa und die Normannen. Traditionelle Züge und neue Perspektiven imperialer Süditalienpolitik*, στὸ Haverkamp 1992, σσ. 109-128
Howard-Johnston 2010	J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford – New York 2010
Jordan 1959	K. Jordan, *Friedrich Barbarossa. Kaiser des christlichen Abendlandes*, Göttingen – Berlin – Frankfurt 1959
Kazhdan, Franklin 2007	A. Kazhdan, S. Franklin, *Μελέτες στὴ βυζαντινὴ λογοτεχνία τοῦ 11ου καὶ 12ου αἰώνα*, μετάφρ. Μ. Αὐγερινοῦ-Τζιώγα, ἐπιμ. Β. Κατσαρός, Ἀθήνα 2007
Kirfel 1959	H. J. Kirfel, *Weltherrschaftsidee und Bündnispolitik. Untersuchungen zur auswärtigen Politik der Staufer*, Bonn 1959
Kolovou 2001	F. Kolovou (ἔκδ.), Michaelis Choniatae *Epistulae*, Berlin – New York 2001
Korobeinikov 2014	D. Korobeinikov, *Byzantium and the Turks in the Thirteenth Century*, Oxford – New York 2014
Kresten 1992-1993	O. Kresten, *Der "Anredestreit" zwischen Manuel I. Komnenos und Friedrich I. Barbarossa nach der Schlacht von Myriokephalon*, «Römische Historische Mitteilungen» 34-35, 1992-1993, σσ. 65-110
Kresten 1994	O. Kresten, *Correctiunculae zu Auslandsschreiben byzantinischer Kaiser des 11. Jahrhunderts*, στὸ P. Ludwig (ἔκδ.), *Festschrift für Hermann Fillitz zum 70. Geburtstag*, Köln 1994 (= «Aachener Kunstblätter» 60, 1994), σσ. 143-162
Lamma 1955-1957	P. Lamma, *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, I-II, Roma 1955-1957
Lappenberg 1859	I. M. Lappenberg (ἔκδ.), *Annales Stadenses auctore Alberto*, MGH, *Scriptorum*, XVI, Hannoverae 1859 (ἀνατ. Leipzig 1925), σσ. 271-379 (ἀρ. XI)
Laudage 2002	J. Laudage, *Gewinner und Verlierer des Friedens von Venedig*, στὸ St. Weinfurter (ἔκδ.), *Stauferreich im Wandel. Ordnungsvorstellungen und Politik in der Zeit Friedrich Barbarossas*, Stuttgart 2002, σσ. 107-130
Laudage 2009	J. Laudage, *Friedrich Barbarossa (1152-1190). Eine Biographie*, ἔκδ. L. Hageneier, M. Schrör, Regensburg 2009
Lilie 1977	R.-J. Lilie, *Die Schlacht von Myriokephalon (1176). Auswirkungen auf das byzantinische Reich im ausgehenden 12. Jahrhundert*, «Revue des Études Byzantines» 35, 1977, σσ. 257-275
Lilie 1993	R.-J. Lilie, *Byzantium and the Crusader States, 1096-1204*, transl. J. C. Morris, J. E. Ridings, Oxford 1993
Littlewood 1985	A. R. Littlewood (ἔκδ.), Michaelis Pselli *Oratoria minora*, Leipzig 1985

Magdalino 2008	P. Magdalino, *Ἡ Αὐτοκρατορία τοῦ Μανουὴλ Α΄ Κομνηνοῦ, 1143-1180*, μετάφρ. Ἀ. Κάσδαγλη, Ἀθήνα 2008
Macrides 2007	R. Macrides, *George Akropolites, The History. Introduction, Translation and Commentary*, Oxford – New York 2007
Maisano 1994	R. Maisano, *Tipologia delle fonti di Niceta Coniata (libri I-VIII)*, στὸ Fr. Del Franco (ἔκδ.), *Storia poesia e pensiero nel Mondo Antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, σσ. 391-405
McCormick 1986	M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge – Paris 1986 (ἀνατ. 1990)
Mersich 1984	N. Mersich, *Tzibrize. Zum Austragungsort der Schlacht von Myriokephalon (1176)*, στὸ W. Hörandner, J. Koder, O. Kresten, E. Trapp (ἔκδ.), *Βυζάντιος. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag. Dargebracht von Schülern und Mitarbeitern*, Wien 1984
Munz 1969	P. Munz, *Frederick Barbarossa. A Study in Medieval Politics*, London 1969
Nicolaou-Konnari 2000	A. Nicolaou-Konnari, *The Conquest of Cyprus by Richard the Lionheart and its Aftermath: A Study of Sources and Legend, Politics and Attitudes in the Year 1191-1192*, «Ἐπετηρίδα τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν» 26, 2000, σσ. 25-123
Ohnsorge 1931	W. Ohnsorge, *Ein Beitrag zur Geschichte Manuels I. von Byzanz*, στὸ *Festschrift Albert Brackmann*, Weimar 1931, σσ. 371-393 (= W. Ohnsorge, *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Darmstadt 1958 [ἀνατ. 1963], σσ. 387-410)
Oppl 1990	F. Oppl, *Friedrich Barbarossa*, Darmstadt 1990
Peacock 2015	A. C. S. Peacock, *The Great Seljuk Empire*, Edinburgh 2015
Petersohn 1992	J. Petersohn, *Friedrich Barbarossa und Rom*, στὸ Haverkamp 1992, σσ. 129-146
Plechl 2002	H. Plechl, *Die Tagernseer Briefsammlung des 12. Jahrhunderts*, MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, VIII, Hannover 2002
Riley 1853	H. T. Riley, *The Annals of Roger de Hoveden. Comprising the History of England and the Other Countries of Europe from A.D. 732 to A.D. 1201*, I-II, London 1853
Runciman 1951-1954	St. Runciman, *A History of the Crusades*, I-III, Cambridge 1951-1954 (ἀνατ. 1999)
Schreiner 2004	P. Schreiner, *Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800-1200: Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang*, «Dumbarton Oaks Papers» 58, 2004, σσ. 251-282
Ševčenko 1980	I. Ševčenko, *Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period*, στὸ I. Ševčenko, Fr. E. Sysyn (ἔκδ.), *Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, Cambridge, MA 1980 (= «Harvard Ukrainian Studies» 3-4/2, 1979-1980), σσ. 712-747
Stenton 1953	D. M. Stenton, *Roger of Howden and Benedict*, «The English Historical Review» 68, 1953
Stone 2000	A. F. Stone, *The Funeral Oration of Eustathios of Thessaloniki for Manuel I Komnenos: A Portrait of a Byzantine Emperor*, «Balkan Studies» 41, 2000, σσ. 239-273

Störmer 1992	W. Störmer, *Königtum und Kaisertum in der mittelhochdeutschen Literatur der Zeit Friedrich Barbarossas*, στὸ Haverkamp 1992, σσ. 581-601
Stubbs 1867	W. Stubbs (ἔκδ.), *The Chronicle of the Reigns of Henry II. and Richard I., A.D. 1169-1192; Known Commonly under the Name of Benedict of Peterborough*, I-II, London 1867
Stubbs 1868-1871	W. Stubbs (ἔκδ.), *Chronica magistri Rogeri de Hovedene*, I-IV, London – Oxford – Cambridge – Dublin 1868-1871
Thomson 1975	R. M. Thomson, *An English Eyewitness of the Peace of Venice, 1177*, «Speculum» 50, 1975, σσ. 21-32
Tinnefeld 1971	Fr. H. Tinnefeld, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates*, München 1971
van Dieten 1975	I. A. van Dieten (ἔκδ.), Nicetae Choniatae *Historia*, I-II, Berlin – New York 1975
Vasiliev 1927	A. A. Vasiliev, *Das genaue Datum der Schlacht von Myriokephalon*, «Byzantinische Zeitschrift» 27, 1927, σσ. 288-290
Vasiliev 1929-1930	A. A. Vasiliev, *Manuel Comnenus and Henry Plantagenet*, «Byzantinische Zeitschrift» 29, 1929-1930, σσ. 233-244
von Kap-Herr 1881	H. von Kap-Herr, *Die abendländische Politik Kaiser Manuels mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Strassburg 1881 (ἀνατ. Amsterdam 1966)
Vryonis 1996	Sp. Vryonis, Jr., *Ἡ παρακμὴ τοῦ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ τῆς Μικρᾶς Ἀσίας καὶ ἡ διαδικασία τοῦ ἐξισλαμισμοῦ (11ος ἕως 15ος αἰώνας)*, μετάφρ. Κ. Γαλαταριώτη, Ἀθήνα 1996
Vryonis 2005	Sp. Vryonis, Jr., *The Battles of Manzikert (1071) and Myriocephalum (1176). Notes on Food, Water, Archery, Ethnic Identity of Foe and Ally*, στὸ G. Leiser (ἐπιμ.), *Les Seldjoukides d'Anatolie*, Paris 2005 (= «Mésogeios» 25-26, 2005), σσ. 49-69
Weiß 1970	G. Weiß, *Untersuchungen zu den unedierten Schriften des Michael Psellos*, «Βυζαντινά» 2, 1970, σσ. 335-378
Weiß 1972	G. Weiß, *Forschungen zu den noch nicht Edierten Schriften des Michael Psellos*, «Βυζαντινά» 4, 1972, σσ. 9-52
Wirth 2000	P. Wirth (ἔκδ.), Eustathii Thessalonicensis *Opera minora magnam partem inedita*, Berlin – New York 2000
Zanke 2017	S. Zanke, *Englische Historiografie am Beispiel von Roger von Howden und Matthew Paris*, στο A. Schubert (ἔκδ.), *Richard Löwenherz. König - Ritter - Gefangener*, Regensburg 2017, σσ. 108-109

Der gesteigerte Erzengel. Zur Rolle der θεότης im kollegialen Machtkampf

In memoriam Hans-Georg Beck

1. Anläßlich einer frühen Miszelle,[1] zu deren Publikation mich mein eigenwilliger Freund Hartmut Katz mit roher Gewalt gezwungen hat,[2] wurde ich auf das denkwürdige Motiv des in den Mönchsstand erhobenen Erzengels aufmerksam. Das Motiv begegnet in der altbulgarischen Legende **Ѡ тивериадскомъ морѣ** „Über den See von Tiberias“,[3] d. h. im Milieu des bogomilischen Christentums,

Der Versuch, den vorliegenden Text in der Zeitschrift des Widmungsträgers zu veröffentlichen, scheiterte an dem Unvermögen der Redaktion, binnen eines Jahres ein Peer-review-Verfahren in Gang zu setzen.

[1] Koch 1977.

[2] Er setzte mich vor die Schreibmaschine des Münchener Indogermanischen Seminars und ließ mich nicht eher aufstehen, als bis ich eine soeben gemachte Beobachtung zu Papier gebracht hatte, die mir als zu beiläufig erschien, als daß ich sie der Öffentlichkeit hätte mitteilen wollen. Da der damit gegebene Anlaß zu vorliegendem Beitrag anders möglicherweise in Vergessenheit geraten wäre, sei ihm sein lästiges Beharren an dieser Stelle herzlich nachgesehen.

[3] Im folgenden der Kürze halber „Legende“. Die Legende, für die eine griechische Entsprechung nicht bekannt ist, liegt in nahezu ausschließlich russischer Überlieferung in zwei Redaktionen und einer kontaminierten Fassung vor. Von der ersten Redaktion (**Ѡ тивериадскомъ морѣ**), die auch als kurze oder nach ihrem ersten Herausgeber als Barsovskaja redakcija bezeichnet wird, sind derzeit acht ostsl. Hss aus dem 17.-19. Jh. bekannt (vgl. Kuznecova 1998a, S. 192 mit 193-195). Den Text der Legende nach der ältesten dieser Hss aus dem Ende des 17. Jh. ed. Barsov 1886, S. 5-8; Nachdruck bei Ivanov 1925, S. 290-294.
Von der zweiten Redaktion (**Трудолюбивыхъ моужеи и боголюбивыхъ списано изъ божественныхъ книгъ Василіа Великаго, Григоріа Бгослова, Іоанна Дамаскина о преславныхъ преніи невѣдомы вещеи о безначалнѣ Господѣ Бже нашѣ како бысть Гдь Саваоѳь прежде всеа видимыа и невидимыа твари** „Von den arbeitsamen und Gott liebenden Männern nach den göttlichen Schriften Basileios des Großen, des Gregorios Theologos und des Ioannes Damaskenos über die anspruchsvollen Streitigkeiten über die unbekannten Dinge, über unseren anfangslosen Herrgott, wie denn der Herr Zebaoth vor allen sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfen war“), die auch als ausführliche oder nach dem Fundort der erstpublizierten Hs als Čeboksarskaja redakcija bezeichnet wird, sind derzeit eine südsl. Fassung unbestimmten Alters (mit starkem russischem Einschlag; vgl. Korobka 1909, S. 178) und zehn ostsl. Hss von der Wende des 17./18 Jh.s bis zum Ende des 18. Jh.s bekannt (vgl. Kuznecova 1998a, S. 192 mit 195-198). Den Text der Legende nach einer Hs des 18. Jh.s ed. Močul'skij 1887, 3.173-177 (S. 237-241 des Separatdrucks); Nachdruck bei Ivanov 1925, S. 294-299. Einen Auszug des Textes nach der südsl. Hs ed. Ščapov 1861, S. 262f., und 1863, S. 91.
Auszüge der kontaminierten Fassung (**Свитокъ божественныхъ книгъ** „Sammlung göttlicher Schriften“), die auch als gekürzte Redaktion bezeichnet wird, teils ediert, teils nacherzählt nach einer „sehr verderbten Abschrift“ des 18. Jh.s von Pypin 1862, S. 52-56.

das die Frage nach dem Verhältnis von Gut und Böse in mannigfachen Varianten in die Vorstellung von einem guten Gott, dem Schöpfer der überirdischen, und seinem Widersacher, dem Schöpfer der irdischen Welt, faßt. Der Widersacher erscheint in dieser Vorstellung in dreierlei Gestalt: als Partner des guten Gottes bei der Erschaffung der Welt,[4] als ursprünglich erster Engelsfürst, der aufgrund seiner Überhebung des Himmels verwiesen wird,[5] und als vor dem Logos Erstgeborener

Eine vierte Variante des Vorwurfs mit erotapokritischem Einsatz und ohne Überschrift ed. Porfir'ev 1877, S. 87-89, aus einem russ. Sammelband des 17. Jh.s. Nachdruck bei Ivanov 1925, S. 299-301.

Anderen Ursprungs ist eine auf südsl. Boden überlieferte Fassung des Sujets. Auch sie liegt in zwei Redaktionen vor. Die erste Redaktion (**Слово злат҃оустаго иѡ҃а како повѣде михаиль сат҃аила** „Ioannes Chrysostomos darüber, wie Michael den Satanael besiegte") begegnet in zwei serb. Hss. der zweiten Hälfte des 14. resp. der zweiten Hälfte des 16. Jh.s (vgl. Miltenova 1992), die zweite (**Слово с҃таго ѻ҃ца нашего їѡана златоустаго ѡ анѳихриста лѫкаваго и льживаго и безбожнаго сантаила какво го плени с҃ти чиноначальникъ архангель михаиль воевода васемь ангеломь** „Unser heiliger Vater Ioannes Chrysostomos über (die Gestalt) des Antichrisst, des verschlagenen, lügnerischen und gottlosen Santail, wie ihn der Engelsfürst, der Erzengel Michael, der Heerführer aller Engel gefangennahm") in zwei späten bg. Hss aus dem Ende des 18. resp. dem Anfang des 19. Jh.s (den Text der ersten und den ältesten Text der zweiten Redaktion ed. Miltenova 1981, S. 99-105 resp. S. 106-113; vgl. dies. 1983). Beiden Redaktionen geht die Aufwertung des Erzengels ab. In der Überschrift der erstgenannten Hs steht **повѣде** für **повѣде** mit **-е** < unbetontem **-и**.

Kuznecova ist der Ansicht, daß die erstgenannte, vor allem in russischen Aufzeichnungen überlieferte Version der Legende vom Sturz des Satans russischen Ursprungs ist (1998a, S. 85-86) und auf der Ausgestaltung der Erzählung der Paleja beruht (2014, S. 5 mit 6, 9, 11), die das Ereignis auf den vierten Schöpfungstag datiert. Die Tolkovaja paleja des Jahres 1406 bietet den Bericht über den Engelssturz in drei Ansätzen, von denen der erste vom Sturz des Satans durch Gott selbst (*Pal.* 1406, f. 37a 22-b 8), der zweite vom Sturz seiner Anhänger, den die Stimme Michaels für die einen unter, für die anderen auf und für die dritten über der Erde zum Halten bringt (f. 37b 8-38a 9) und der dritte von der Herabstufung des Satans vom Engel der himmlischen zum Verwalter der irdischen Sphäre und der Begrenzung seiner fortwirkenden Macht, endlich von der Ersetzung des gefallenen 10. Engelsrangs durch die Menschen spricht (f. 38a 9-39a 12). Von einem Kampf des Erzengels mit dem Widersacher ist darin keine Rede. Die Istoričeskaja paleja kennt allein den Streit Michaels mit Satanail um den Leichnam Moses' (vgl. *PH.* II 122). Es steht daher außer Zweifel, daß die Versionen des Engelsturzes vom Typ der Legende **ѡ тиверiадскомъ морѣ** aus anderen Quellen als der Paleja schöpfen. Auch reicht die vorwiegend russische Überlieferung nicht zum Beweis ihres russischen Ursprungs.

[4] Vgl. Kuznecova 1998b.

[5] In der Ἔκθεσις περὶ τῆς αἱρέσεως τῶν Βογομιλῶν des Euthymios Zigabenos (Mitte 11. Jh.-nach 1118) nimmt Samael (Satanael), der Estgeborene Gottes (Zig. *Bog.* $95_{21\text{-}23}$) den nach Gott höchsten Rang als Verwalter aller liturgischen Mächte ein ($91_{25\text{f.}}$). Nach seiner Auflehnung aus dem Himmel gestürzt, behält er seine Schöpferkraft, die ihm im Augenblick, da die Erde noch ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος war, erlaubt, ein στερέωμα und auf diesem sich und seinem abtrünnigen Anhang unter einem zweiten Himmel die Erde zur Wohnung einzurichten, und schafft als sein Reich die in der Genesis beschriebene Schöpfung ($92_{11\text{-}16}$). Nachdem er mit Eva den Kain erzeugte, der den Tod in die Welt brachte, verliert er seine göttlichen Eigenschaften ($93_{6\text{-}8}$) καὶ τὴν τοῦ θεοῦ προσηγορίαν ($93_{8\text{f.}}$). Durch die Güte Gottes bleibt er jedoch Herr der von ihm geschaffenen Welt und wird nach unheilvoller Herrschaft über die Menschheit für im-

des guten Gottes.[6] In der Überlieferung sind diese Varianten vielfach kontaminiert, was eine systematische Darstellung unmöglich macht.[7]

In den überkommenen Versionen der Legende **ѡ тивериадскомъ морѣ**[8] begegnen die beiden ersten dieser Konzeptionen.[9] Die Mönchsweihe des Erzengels hat

mer besiegt vom „Logos des Herzens Gottes" (vgl. $93_{21f.}$), der seinen vakanten Thron zur Rechten Gottes einnimmt (94_{5-7}, 95_{25-27}). Als Zeichen seiner Niederlage verliert Σαταναήλ das -ήλ seines Namens (94_{3-5}), und die Häretiker schreiben seinen Sturz anstelle des Logos auch dem Erzengel Michael zu ($93_{26f.}$).

Als erster Engelsfürst erscheint Satanael auch in den Quaestiones Bartholomaei (*Qu. Barth.* 4, 28f.) und der in einer Hs des 16. Jh.s überkommenen griechischen Legende Περὶ κτίσεως κόσμου καὶ νόημα οὐράνιον ἐπί τῆς γῆς, die den Bericht über seine Installation (Τῇ δὲ τετάρτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησε τοὺς ἀγγέλους, καὶ τὸν πρῶτον ἄγελλον ἐκάλεσε Σαθαναήλ) mit der göttlichen Mahnung verbindet: ἰδοῦ πρῶτον ἄγγελόν σε ἐποίησα, καὶ φρονεῖ τὰ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ τὰ ἀλλότρια (*Ktis. kosm.* V). Hier strebt Σαταναήλ in seiner Auflehnung ausdrücklich nach dem Erwerb der θεότης (καὶ στήσω τὸν θρόνον μου ἐπὶ τῶν νεφελῶν καὶ γενήσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ. καὶ ἐὰν ἁρπάσω τί μέρος τῆς θεότητος αὐτοῦ, οὐ φοβηθήσομαι αὐτῷ οὔτε ἑτέρῳ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ), der er jedoch durch die Kürzung seines Namens um den Bestandteil -ήλ verlustig geht (καὶ ἐπικαλοῦ Σατὰν καὶ ἀντίχριστος μὴ ἔχων ὄψιν ἀγγελικήν). Erst nach seinem Sturz wird Michael, der die verbliebene Leere des Himmels beklagt, zum ἀρχιστράτηγος ernannt (*Ktis. kosm.* XI).

Auf slavischem Boden erscheint die Vorstellung von Satanael als ältestem Engelsfürsten außer in der im Nachstehenden besprochenen Erzählung **О паденіи ангеловъ** (vgl. Anm. 15) in der vierten Variante der Legende: **бѣ же старѣишина ангеломъ нареченнъıи Сотонаилъ первъıи воевода** „es war aber der Vorsteher der Engel der sogenannte Satanael, der erste Heerführer".

[6] Ausführlich Loos 1969. Vgl. Anm. 26.

[7] Die Vereinnahmung der Legende durch die Häretiker gilt einem von Hause nichthäretischen Vorwurf, den die Bogumilen in der christlichen apokryphen Literatur vorfanden. Korobka 1909 stellt aufgrund der Tatsache, daß das Motiv des an der Erschaffung der Welt beteiligten Wasservogels (vgl. Anm. 8) allein in russischen resp. russisch beeinflußten Hss (vgl. Anm. 2) erscheint, zu Recht den bogumilischen Ursprung des Motivs, das zudem mit der bogumilischen Lehre der Nichtbeteiligung Gottes an der Erschaffung der materiellen Welt kollidiert, in Frage. Nichthäretischen Ursprungs ist insbesondere auch das im folgenden besprochene Motiv der Namensmanipulation (vgl. Turdeanu 1950, S. 28-52).

[8] Das **тивериадско море** ist der See Genezareth. Der slav. Name übersetzt gr. ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος (vgl. Joh. 6, 1; 21, 1), so genannt nach der unter Tiberius (14-37) gegründeten Stadt Tiberias (hebr. טבריה) am Westufer des Sees, die dem Judentum neben Jerusalem, Hebron und Safed als eine der heiligen Städte Israels galt.

[9] In der ersten Redaktion der Legende findet Gott den Satanael auf den vor der Existenz von Himmel und Erde allein existierenden uferlosen Wassern des Sees von Tiberias als Ente (**гоголь**) vor. Gefragt, wer er sei, gibt er die Antwort: **азъ есми бг҃ъ** „*ich bin Gott*" (zu einer altindischen Entsprechung vgl. Korobka 1909, S. 191). Vor der augenblicklichen Vernichtung durch Gottes eigene Hand bewahrt ihn das Zugeständnis: **а тъı бг҃ъ бг҃омъ и гд҃ь гд҃емъ** „du aber bist der Gott der Götter und der Herr der Herren". Auf Gottes Befehl holt er vom Meeresgrund die ersten materiellen Elemente der irdischen Welt empor. Schafft Gott aus Erde und Feuerstein des Sees eine englische Gefolgschaft nach seinem Ebenbild, so Satanael seine satanische. Ungeachtet dessen **сотвори гд҃ь началникомъ надо всѣми чиньми агг҃ельскими** „machte Gott ihn zum Anführer aller englischen Ränge". In gleicher Weise ist die Begebenheit in der dritten Redaktion der Legende erzählt, in der der Erzähler aus eigenem Wissen hinzufügt, daß

ihren Platz in der zweiten, die von der Unterwerfung des Widersachers durch den Erzengel Michael handelt.[10]

Den Anstoß zur Beschäftigung mit dem Thema gab eine bescheidene Textkonjektur in der ersten russischen Version der Legende. Der Erzengel Michael, dem Gott gebot, den nach ebenbürtiger Herrschaft greifenden Satanael mit seiner Anhängerschaft vom Himmel auf die Erde herabzustürzen, war nicht **поскомленъ**, was keinen Sinn ergibt, sondern **поскимленъ** „mit dem σχῆμα versehen", d. h. er hatte das beim Eintritt in den Mönchsstand verliehene Mönchsgewand erhalten.

es sich bei dem angetroffenen Satanael um den Satan (**сатана**) handelt. In der zweiten Redaktion der Legende, die der Erzählung als offenkundig spätere Ergänzung den Bericht über die Geburt Jesu Christi und die Erschaffung aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe des Himmels durch diesen vorausschickt und einer anschließenden Schöpfung Gottes die Erschaffung der Erzengel Michael und Gabriel zuschreibt, heißt es statt dessen lediglich: **причте сатанoу во архангелы и вземъ его на небеса** „er rechnete Satan [!] unter die Erzengel und nahm ihn in den Himmel auf". Auch in der vierten Variante der Legende macht Gott den in Gestalt des Wasservogels vorgefundenen Satanael zum Fürsten der himmlischen Heerscharen mit theophorem Namen: **и взя бг̃ъ птицоу и нарече има емоу Сотонаилъ · и боуди тъı оу мене воевода небеснъımъ силамъ надо всѣми старѣишина** „und Gott nahm den Vogel und nannte ihn Satanael: und sei du in meiner unmittelbaren Nähe der Heerführer der himmlischen Mächte über allen Anführern". In der verlorenen bg. Hs der zweiten Redaktion nennt sich der Wasservogel selbst bei seinem Namen **сатана** (vgl. Ivanov 1925, S. 289). Korobka 1909 stellt die Motive an der Erschaffung der Welt beteiligter Tiere und der durch Tauchen gewonnenen ersten Elemente der materiellen Welt in den Zusammenhang von Parallelen, die von Nordrußland bis nach Nordamerika reichen und vermutet ural-altaische Vermittlung des Vorwurfs nach Rußland, doch bleibt der Versuch die Erörterung der angeführten Beispiele in ihrem jeweiligen lokalen Kontext schuldig.

[10] Außerhalb jedes häretischen Kontexts begegnet die Unterwerfung des Widersachers, die in ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα Luk. 10, 18 lediglich angesprochen ist, bereits in zwei der nichtpaulinischen Briefe des NT und in der in der Ostkirche erst spät in den neutestamentarischen Kanon und nie in gottesdienstlichen Gebrauch vorgedrungenen Offenbarung des Johannes (Apok. 12, 7-12). Während sich der zweite Petrusbrief auf die Tatsache des Engelsturzes beschränkt (εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους 2, 4), nennt der Judasbrief den Erzengel Michael als Gegner des Teufels, der im Streit um den Leichnam Moses das endgültige Urteil Gott überlassen muß (ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος). Ausführlicher wird die Überwindung des Widersachers in der Apokalypse im Bild des Kampfes zwischen Michael und dem Drachen beschrieben ([7]καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. [8]καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. [9]καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλάνων τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν), der Sieg jedoch im Anschluß dem Blut des Gottessohnes resp. dem Zeugnis der Sieger für dieses zugeschrieben (καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν). Nachbiblische christliche Interpretation hat ferner die Engel, von deren Verbindung mit irdischen Frauen das AT berichtet (1. Mos. 6, 1-4), den gefallenen Engeln zugeordnet. Auch wird die at Metaphorik des göttlichen Triumphes über den Weltenherrscher (insbesondere Jes. 14, 12-14) in christlichem Verständnis als Urbild von Überhebung und Sturz des Widersachers gedeutet.

Die Berechtigung der Konjektur erweist im Text vorangehendes **и гдⷭ҃ь михаила постриже въ черньцы** „und der Herr schor den Michael zum Mönch“, dem die zweite russische Redaktion der Legende **и положи на его схимоу со кресты простыми знамение христа сн҃а божиа** „und legte ihm das σχῆμα mit den einfachen Kreuzen als Zeichen Christi des Sohnes Gottes an“ hinzufügt. Die zitierte Hs der dritten Redaktion teilt (in der Nacherzählung Porfir'evs) lediglich mit, daß „Бог постриг архангела в чернецы и назвал его Михаилом“ („Gott schor den Erzengel zum Mönch und nannte ihn Michael“), doch fügt eine zweite Hs[11] hinzu: „Бог наложи на него схиму со крестами простыми, знамениями Христа Сына Божия“ („Gott legte ihm das σχῆμα mit den einfachen Kreuzen, den Zeichen Christi, des Sohnes Gottes, an“). Der Ausdruck **со кресты простыми** scheint anzuzeigen, daß es sich in der Vorstellung des Erzählers der Ordnung entsprechend um das erste, das μικρὸν σχῆμα handelte, das seinen Träger zum σταυροφόρος macht. Er setzt damit die Unterscheidung zweier σχήματα voraus, die seit dem 8. Jh. nachzuweisen ist[12] und somit einen freilich weit entfernten *terminus ante quem non* für die Entstehung der vorliegenden Fassung der Legende abgibt. Die Vorstellung entspricht den Regularien der Mönchsweihe im Alltag des orthodoxen Klosters. Eine entsprechende, am orthodoxen Vorbild orientierte Initiation kannten jedoch auch zumindest Teile der Bogumilen, die ihren Initianden nach den Worten ihrer Gegner ein ψευδομοναχικὸν σχῆμα verliehen.[13] Da weder im glagolitischen, noch im kyrillischen Alphabet ein graphischer Weg von ‹i› zu ‹o› führt, ist die genannte Textverderbnis auf dem Weg der falschen Auflösung einer Abkürzung des Typs **поскм҃енъ** resp. **поскм̂енъ** entstanden.[14]

[11] Wohl die Hs, die Buslaev bei der Abfassung seiner Untersuchung über die ar. **Повесть о горе и злочастии** (*Die Geschichte von Leid und Unglück*) benutzte.

[12] Vgl. Beck 1959, S. 131f.; Onasch 1962, S. 208f.

[13] Vgl. Puech, Vaillant 1945, S. 255; Loos 1974, S. 70f.

[14] Das Verbum **поскимити** „das σχῆμα verleihen“ ist ein Denominativum zu dem seit aksl. **чи҃ слоужению · великоумоу ѡбразоу пострѣщи хотѧще чрънца вь скимѫ** Euch. Sin. 82a 1-3 (*Akoluthia des großen Schemas, wenn man einem Mönch Tonsur und Schema verleihen will*) bezeugten Lehnwort **скима** σχῆμα.

Der Übergang von *sch-* zu *sk-* erfolgt bereits auf griechischem Boden und ist ein Merkmal der nichtliterarischen Sprache: πάσχω : πάσκω, σχίζω : σκίζω usf; dazu mit zusätzlichem Umsprung der Spirantisierung πάσχα LXX, Jos. 5, 10 : v.l. φάσκα (vgl. Blass, Debrunner, Rehkopf 2001[18], § 39$_2$). Zeugnisse der Erscheinung, der im Attischen eine Neigung zu σκ > σχ vorangeht, begegnen seit der Ptolemäerzeit an unterschiedlichen Orten des gr. Sprachgebiets und nehmen seit dem 3. Jh. zu. (vgl. Hatzidakis 1892, S. 161f.; Jannaris 1897, S. 93; Dieterich 1898, S. 100f.; Mayser, Schmoll 1970[2], S. 153, mit Mayser 1938, S. 77, Hiersche 1964, S. 214-228 mit 255f., usf.).

Im Aksl. schlägt sich die Erscheinung beispielsweise in den überlieferten Formen des Paradigmas **пасха** nieder, wo regelmäßigen Flexionsformen eines Paradigmas **пасха** (gen.sg. **пасхъı** usf.) ebenso regelmäßige Flexionsformen gegenüberstehen, die einen nom.sg. **паска** voraussetzen (dat./loc. sg. **пасцѣ** resp. **пастѣ**, vgl. *Sl* 3.20). Im Aksl. dienen sie der Vermeidung der lautgesetzlichen Ergebnisse der Fortentwicklung von ***пасхѣ** und bilden den Ausgangspunkt eines Paradigmaausgleichs zugunsten von **-ск-**. Nachaksl. und einzelsprachliche Formen des Typs werfen die Frage auf, ob darin **-ск-** auf Entlehung der vulgärgriechischen Form oder auf heimi-

Der eigenwillige Vorwurf erklärt sich aus einem strategischen Dilemma: Der Gottesbote war einem abtrünnigen Himmelsbewohner entgegengetreten, der über eine der seinen ebenbürtige Gewalt verfügte. Er holte sich eine schmerzliche Abfuhr und führte vor seinem Auftraggeber bittere Klage über die erlittenen Blessuren.[15] Dieser wußte rasche Abhilfe durch eine Veränderung des Kräfteverhältnisses zu schaffen. Nach dem Wortlaut beider Redaktionen der russischen Fassung der Legende geschah dies durch eine Aufstockung des Kräftepotenzials auf seiten des strafenden Engels. Die Aufstockung aber erfolgte in Gestalt der Hinzufügung von Tonsur und σχῆμα.

Der Machtzuwachs auf seiten des Gottesboten erweist sich als für den erfolgreichen Ausgang seiner Mission hinreichend, und die zweite Redaktion der Legende vermag sich denn auch mit diesem Eingriff zu begnügen. Der ausgefallene Charakter des Verfahrens weckt jedoch Zweifel, ob die Legende den göttlichen Ratschluß auf diese Weise wirklichkeitsgetreu wiedergibt. Zum einen setzt der Erfolg des einseitigen Machtzuwachses ein vorangehendes Kräftegleichgewicht der Kontrahenten voraus, für dessen Beseitigung ein Plus in der einen oder ein Minus in der anderen Waagschale genügt. Zum anderen steht die Art des Machtzuwachses auf seiten des Gottesboten in keinerlei Beziehung zum Charakter der Machtfülle seines Kontrahenten, der in der zweiten Redaktion der Legende nicht näher bestimmt wird.

Zweifel an der Ursprünglichkeit des gewählten Hilfsmittels weckt der Wortlaut der ersten Redaktion, der ein doppeltes Plus auf seiten des Erzengels einem einfachen Minus auf seiten des Widersachers gegenüberstellt. Augenfällig ist der Gottesbote damit für seine Mission überqualifiziert.

Auftrag und erste Entsendung des Erzengels haben ihren Platz am Beginn der Erzählung, wo sie in der ersten Redaktion durch **и восхотѣ вергнѳти его на землю со всею его силою лѳкавѳю**[16] **и посла гд҃ь михаила къ сотонаилоу** „und er [sc. Gott] wollte ihn mit aller seiner arglistigen Macht auf die Erde herabstürzen und es sandte der Herr den Michael zu Satanael“ angezeigt sind. Auf den Mißerfolg des Gottesboten folgt die Nachricht von der Tonsur des Erzengels (**и гд҃ь михаила**

schem *sch* > *sk* beruht (vgl. Sobolevskij 1907, S. 145; Vasmer 1909, S. 145; Vasmer 1944, S. 112; 1957-1958, II, S. 323 usf.). Im Falle von σχῆμα stieß die Übernahme der hochsprachlichen Form auf lautliche Barrieren, da die aufnehmende Sprache vor dem Schwund der reduzierten Vokale kein *sx*-, vor dem Übergang von *y* > *i* (zu den Anfängen vgl. Koch 1987, S. 76-80) kein *chi*- besaß. Dieses begegnet jedoch, teils mit Auszeichnung des **х** durch das Palatalitätszeichen, seit aksl. Zeit in der Wiedergabe von gr. χι, χη (**хитонъ** ... **хитонъ** *Zogr.*, *Mar.*, Joh. 19, 23, τὸν χιτῶνα … ὁ χιτών; **рахи҆ил҆ь** *Supr.* 386, 13, ἡ Ῥαχήλ). Zeugnisse für **схима** (und Ableitungen) sind in den Redaktionen des Ksl. gleichwohl erst nach dem jeweiligen Schwund der reduzierten Vokale und dem Übergang von postvelarem *y* > *i* beigebracht (**схимоу** *Ruk. Magn.* usf.). Die Gestalt **скима** mit den teils lautlich, teils durch graphische Analogie bedingten Varianten **скыма**, **скума** (vgl. Miklosich 1862², S. 845; Sr 3.373f.) des Lehnwortes bleibt in allen Redaktionen des Ksl. vorherrschend.

[15] Deutlich entspricht die Ohnmacht des Erzengels im Text der Legende seiner Ohnmacht in der Nachricht des Judasbriefes (vgl. Anm. 9).

[16] Sic für -**ою** (vgl. die nachstehende Wiederholung des Auftrags).

постриже въ черньцы), der sich in ungeschickter Verknüpfung ein **и нарече имѧ емѹ михаилъ и сотонаила нарече сотона понеже посла гдь агглѣ своего** „und er nannte seinen Namen Michael und nannte den Satanael Satan, da der Herr seinen Engel gesandt hatte“ und die teils wörtliche Wiederholung des göttlichen Auftrags anschließt: **михаилѹ повелѣ сотонаила оударити скипетромъ и вергнѹти его на землю со всею его силою лѹкавою** „dem Michael befahl er, den Satanael mit dem Szepter zu schlagen und ihn mit seiner ganzen arglistigen Macht auf die Erde herabzustürzen“.

Die Nachricht ist in sich durchaus widersprüchlich. Zum einen wird dem Erzengel ein Name verliehen, den er im Vorangehenden bereits trägt,[17] zum anderen folgt auf die Aufwertung des Erzengels ein anderes Verfahren des Kräfteausgleichs, das in der Kürzung des Namens des Widersachers um den beiden Kontrahenten gemeinsamen Namensbestandteil *-el* besteht, zum dritten soll Michael im Anschluß einen unverändert **сатанаилъ** genannten Gegner niederwerfen. Hier liegt offenkundig eine schlecht vernähte Verbindung zweier Verfahren der Problemlösung vor, und es stellt sich die Frage, welches die ursprüngliche ist.

Zunächst ist festzustellen, daß das Motiv der Mönchsweihe des Erzengels allein in der in Rede stehenden Legende vorkommt, während das Motiv der Namensmanipulation in einem umfangreicheren Kontext begegnet.[18] Selbst innerhalb der

[17] Dahinter verbirgt sich ein Problem der narrativen Logik. Das erzählerische Bemühen um Ausgewogenheit legt nahe, dem einen Kontrahenten zu geben, was dem anderen genommen wird. Das setzt jedoch voraus, daß der erste nicht bereits besitzt, was ihm gegeben werden soll. Tatsächlich gibt es eine Variante des Motivs, in der Engel und Erzengel ihr *-el* erst im Zuge der Herabstufung des ursprünglichen Engelsfürsten erhalten. So in der etwa gleichzeitig mit der besprochenen Legende auf ostsl. Boden überlieferten Version des Sujets im Abschnitt **О паденіи ангеловъ** („*Vom Fall der Engel*“, *Skaz. plan.* f. 148a-158a) des **Сказаніе о седми планитахъ** („*Erzählung von den sieben Planeten*“). Darin heißt es unter ausdrücklicher Berufung auf die ursprüngliche Funktion des Satanael (**бѣ же старѣишина ангеломъ нареченныи сотонаилъ первыи воевода … бгъ же видѣвъ ꙗко сице помысли і предастъ старѣишинство михаилоу на всѣхъ небесныхъ чинахъ** „es war aber der Anführer der Engel genannt Satanael, der erste Heerführer … Als Gott aber sah, daß er solchermaßen dachte, übergab er die Anführerschaft über alle himmlischen Ränge dem Michael“): **и снѧтъ отъ него илъ и да гдь илъ аггломъ и архангглоомъ и нарече имѧ михе михаилъ и дасть емѹ надо всѣми нбными силами старѣишинство и нарече отступнику имѧ сатана диꙗволъ** „und er nahm von ihm [sc. dem Satanael] das -el und der Herr gab das -el den Engeln und Erzengeln und gab dem Micha den Namen Michael und gab ihm die Vorsteherschaft über alle himmlischen Mächte und gab dem Abtrünnigen den Namen Satan der Teufel“ (zum Widerhall des Motivs in einer späten russischen Version des Zweikampfs vgl. Kuznecova 2014, S. 8). Dem Alter des so gefaßten Sujets setzt das Zeugnis der Bibel, in der der Name des Engels im AT (dort auch als Name anderer Personen, vgl. Num 13, 13 usf.) stets als מיבאל (vgl. Dn 10, 13 usf.), im NT als Μιχαήλ erscheint (Jud. 9), einen *terminus post quem*. Das erweist den erst nachträglichen Erwerb des *-el* der Engel als an die Vorstellung der Entthronung des Satanael als des ursprünglichen Engelsfürsten gebundene Spekulation einer späteren Zeit: trug der Engelsfürst einen theophoren Namen, so konnte die Logik der Erzählung ihn den niederen Rängen der Engel absprechen, so daß das *-el* als Mittel des Kräfteausgleichs im Engelskampf bereitstand. Ein Micha, der zur Wahrnehmung seiner späteren Funktion der Aufstufung seines Namens bedurfte, ist also sekundär.

[18] Für den Ursprung der Namensmanipulation setzt der Bericht des Euthymios Zigabenos, der

Überlieferung der Legende begegnet das Motiv allein in der ersten und zweiten Redaktion des Textes,[19] während sich die vierte Variante ohne Erwähnung der Namensmanipulation auf die Mitteilung beschränkt, daß Gott **снѧтъ съ него бг҃ство. І прииде Михаилъ і виде его ꙗко проста чл҃ка** „nahm ihm die Göttlichkeit. Und Michael kam und sah ihn als einen einfachen Menschen".

Den sekundären Charakter des Motivs der Mönchsweihe gibt im Text der ersten Redaktion der Legende die Positionierung der betreffenden Nachrichten zu erkennen. Ebenso, wie dem Kräfteausgleich durch die Namensmanipulation die Nachricht von der Tonsur des Gottesboten unvermittelt vorgeschaltet ist, klappt die Nachricht von der Einkleidung mit dem Schema dem Bericht von der zweiten Entsendung des Erzengels nach: **и посла гд҃ь михаила къ сотоне и еще не допѳстилъ сотона михаила до престола своего и бысть поскомленъ** „und der Herr sandte Michael zu Satan und Satan ließ Michael noch immer nicht an seinen Thron heran, und er hatte das σχῆμα erhalten".

Es handelt sich augenfällig um die Verknüpfung zweier Motive, die der ursprünglichen Fassung der Legende nicht gleichzeitig angehören konnten. Während Tonsur und σχῆμα keinerlei Rückhalt im narrativen Kern der Legende finden, liegt das Motiv der Namensmanipulation in der Logik der Erzählung: es spielt mit eben dem Moment, das zugleich Problem und Problemlösung des dargestellten Vorwurfs verkörpert. Das Fehlen der Namensmanipulation in der zweiten Redaktion der Legende setzt eine Erzähltradition voraus, in der entweder das Motiv der Namensmanipulation durch das Motiv der Mönchsweihe ersetzt oder die unnötige

im Auftrag des Kaisers Alexios I. im Anschluß an die Basileios-Affaire (um 1115) schrieb (vgl. Ann. Komnen. XV 9, 1 Reinsch – Kambylis) einen *terminus ante quem*. Das Motiv begegnet aus unbekannter Quelle in der möglicherweise gegen Ende des 15. Jh.s in bg.-serb. Milieu entstandenen Erweiterung des sog. 2. Henochbuchs (vgl. Vaillant 1976², S. XXII), dessen Text allein in der slavischen Übersetzung des 10. oder 11. Jh.s einer griechischen Vorlage bekannt ist, die auf einer dem späten 5. Jh. zugewiesenen christlichen Redaktion älterer Henoch-Traditionen beruht. Vaillant emendiert die arg verderbte Textstelle **дїавол ѥ̑с долѣшниχ мѣсть бѫдѐ бѣсъ ꙗко бѣже сътвориль съ небесе, сотона ꙗко имѫ емоу҆ бѣшѫ сатанаилъ** *EnR* 9 (51, 11-13), im einzelnen nicht zwingend zu **диавол долѣишиχ мѣсть блюдет, бѣ сѧ ꙗко бѣже съ небесе сътворилъ сотона ꙗко имѫ емоу҆ бѣшѫ сатанаилъ** „Le diable garde les lieux inférieurs, il s'était fait Satan quand il avait fui du ciel, car son nom était Satanaël" (ebenda, S. 102f.). Abgesehen von den teils augenfälligen Mängeln der Konjektur ist der Text in der hier interessierenden Hinsicht unmißverständlich. Das Motiv begegnet ferner in gr. Hss der Passion der hl. Paulus und Juliana: ὁ οὖν πατὴρ ὑμῶν ὁ διάβολος κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀρχάγγελος ἦν καὶ ὄνομα αὐτῷ Σαταναήλ … καὶ ἐνόησεν ὁ Σαταναὴλ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἔννοιαν πονηρὰν κατὰ τοῦ ὑψίστου … ὁ δὲ τῶν ὅλων θεὸς ἐπιγνοὺς τὴν πονηρὰν ἔννοιαν αὐτοῦ ἔρριψεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ στερεώματος κάτω, χαράξας αὐτοῦ τὸ ἥμισυ τοῦ ὀνόματος· οὐκέτι γὰρ Σαταναὴλ, ἀλλὰ Σατὰν κέκληται (vgl. Turdeanu 1950, S. 41). Der Passus erweist den byzantinischen Ursprung des Motivs. Er fehlt jedoch in den lat. Paralleltexten wie in der slav. Übersetzung des Codex Suprasliensis, der dem 10.-11. Jh. zugeschrieben wird (vgl. *KME* III, S. 776; richtiger wohl 11. Jh.). Turdeanu schließt daraus mit aller Vorsicht, daß das Motiv zur Zeit des Zigabenos nicht alt gewesen ist. Daß es sich so verhält, geht nicht zuletzt daraus hervor, daß das *-el* im Namen des Engelsfürsten kein theophores Addens, sondern ein unverzichtbarer Namensbestandteil ist (vgl. Anm. 22).

[19] Außerhalb der genannten Zeugnisse ist es allein aus zwei russischen Aufzeichnungen der Легенда о гоголе (Legende von der Ente) beigebracht (vgl. Kuznecova 1998a, S. 89 mit 227f.).

Doppelung der Qualifikation des Erzengels rückgängig gemacht wurde. Die ausführliche Beschreibung der Mönchsweihe in der zweiten Redaktion der Legende, die unbeholfene Verknüpfung ihrer Bestandteile mit dem Motiv der Namensmanipulation in der ersten Redaktion spricht nachdrücklich für die erstere Möglichkeit. Seine Vereinzelung erweist das Motiv der Mönchsweihe als Eindringling in eine vor und neben ihm geläufige Darstellung des Engelsturzes.

In der ersten Redaktion der Legende ist die Namensmanipulation ausführlich erläutert: **ѿна сѧ**[20] **ѿ сотонаила и дасть гдь**[21] **илъ михаилѳ и о томъ нарече сѧ михаилъ архангелъ а сотонаилъ сотона** „Und es wurde dem Satanael das -el genommen und der Herr gab es dem Michael und somit wurde Michael der Erzengel, Satanael aber Satan genannt". Gott nahm also dem Satanael den Bestandteil seines Namens, der ihn ungeachtet der Etymologie des vorangehenden Namensteils (ptz. zu hebr. שׂטו „anfeinden, befehden") den übrigen Engeln zur Seite stellte, in deren Namen das *-el* (hebr. אל „*Gott*") den göttlichen Rückhalt der Gottesboten (מלאכים) zum Ausdruck bringt.[22]

Der Name Satanael, der dem Widerpart Gottes ein gottdurchwebtes Gewand überstreift, ist nicht ursprünglich. Er geht dem hebräischen Bibeltext ab und ist erst im Zuge späterer Spekulation über das Verhältnis des Widersachers zu Gott entstanden. Die Namensform begegnet auf slavischem Boden zuerst in der **мѳ на дыавола** „Gebet gegen den Teufel" (*Mol. dьjav.*), die von der neueren Forschung als wohl originäres Zeugnis der mährischen Periode des aksl. Schrifttums erwiesen ist und auf die siebziger Jahre des 9. Jh.s datiert wird.[23] Erwartungsgemäß steht sie darin im Kontext der Bitte um Bewahrung vor dem ungeachtet seines Sturzes wirkmächtigen Widersacher: **стъıа всѧ нбснъıа и бесплотнъıа силъı . стии анги и аръхангли … закрилите мѧ вашими стъıми**[24] **пламенъıми крилъı всюдѹ . ѿ**

[20] Für **отъıа сѧ*.

[21] Die Wortfolge läßt es als wahrscheinlicher erscheinen, daß **гдь** als Reaktion auf ursprüngliche Einmalsetzung der Reflexivpartikel (vgl. Vaillant 1964², S. 350) nachträglich eingefügt, als daß vorangehendes **сѧ** zu tilgen ist. In diesem Falle bliebe der Urheber der Namensmanipulation ungenannt. Vgl. jedoch im Voranstehenden (Anm. 15) die Version des Passus in der Erzählung **О паденіи ангеловъ**, in der auch der Anfang des Satzes im Aktiv steht.

[22] Vgl. beispielsweise die teils bereits alttestamentarischen, teils erst in den Apokryphen zum AT erscheinenden Namen der Engelfürsten: גבדיאל *Gabriel*: „Mann Gottes", „Stärke Gottes" oder „Gott hat sich stark gezeigt" und מיבאל *Michael*: „Wer ist wie Gott?" (zu einer abweichenden Erklärung des Namens vgl. LThC 7.227) resp. דפאל *Raphael*: „Gott hat geheilt" oder „Heilung Gottes" und אודיאל *Uriel*: „Licht Gottes". Die Tradition ihrer Deutung fand im Westen nicht zuletzt durch die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla Verbreitung (vgl. Is. *Et.* VII 5, 9-16 Lindsay). Von den Thronengeln stieg Michael zum Schutzgeist des auserwählten Volkes, nach manchen auch der christlichen Kirche, des westlichen Kaiserreichs, endlich als Schutzheiliger des ostfränkischen Reiches zum Namenspatron des deutschen Michel auf, während das Tridentinum in der Nachfolge westlicher Synoden bereits des 8. Jh.s mit der Verwerfung der Esdra-Apokalypse Uriel aus der Zahl der christlichen Erzengel ausschied. Der Typus der theophoren Namen auf אל- begegnet außer im Kanaanäischen im Aramäischen, Akkadischen und Arabischen, ist also gemeinsemitischen Ursprungs (vgl. Noth 1928, S. 82-99).

[23] Vgl. Ryneš 1966, S. 593.

[24] In der Wiedergabe des Textes bei Konzal 2002, S. 111: **стъıми**. Schreibungen des Typs **ст**- begegnen auch in anderen russ. Hss. So ist in der Abschrift des **моученіе стъıѧ … моученіца**

сотонаила и вельзаѵла . свергъшаго сѧ ѿ васъ гордъıнею своıею „alle heiligen himmlischen und körperlosen Mächte, heilige Engel und Erzengel … schützt mich mit euren heiligen flammenden Flügeln vor Satanael und Belzebul, der durch seinen Hochmut von euch abgefallen ist“. Das im übrigen orthodoxe Zeugnis bezeugt, daß die Gestalt des Satanael dem slavischen Schrifttum von Anfang bekannt war. Daß ihm dabei der Gottesbezug des Namens bewußt war, steht jedoch durchaus dahin.

Glaubenssysteme, denen Satanael (oder Sammael) als Gott ebenbürtiger Kontrahent oder als Erstgeborener Gottes gilt, stehen vor der Frage, wie dieser Machtstellung des Bösen Rechnung zu tragen ist. Die gefundenen Antworten, deren Spektrum von absichernder Respektierung bis zu unterschiedlichen Graden kultischer Reverenz reicht, tragen ihren Vertretern seitens der orthodoxen Polemik den Vorwurf gottgleicher Verehrung des Widersachers ein.[25]

Die Einfügung Satanaels in eine Gott nachgeordnete Hierarchie ist eine Form der Einbindung des Bösen als Antwort auf das Dilemma eines strikten Dualismus, in dem das Prinzip des Bösen dem Prinzip des Guten ebenbürtig gegenübersteht und sich die Frage nach der Möglichkeit seiner Überwindung entsprechend zuspitzt. Die christlichen Versuche, des Dilemmas Herr zu werden, wiederholen die Figur, mit der an der Quelle aller dualistischen Systeme der Zurvanismus, in dem Ahriman und Ormizd als von einem übergeordneten Prinzip – der Zeit – gezeugte Zwillinge erscheinen,[26] den konzeptionellen Zwängen der ursprünglichen Lehre Zaraθuštras zu begegnen sucht, ohne ihr in der Überwölbung der Verkörperung des Guten durch ein abstrakteres Prinzip zu folgen.[27]

ириıи „Martyrium der heiligen … Mätyrerin Irene“ des Troice-Sergeevaja Lavra 752 aus der ersten Hälfte des 15. Jh. das hochgestellte ◌̂ keineswegs auf **сѣ-** beschränkter Schreibungen von Wortformen mit etymologischem oder unetymologischem *-s-* (vgl. **слы̑нымъ** 166a 7) teils als solches kenntlich (vgl. **сѣдѧ** 176b 4 mit **ꙗ̑** 166a 14), teils zu einem Punkt zusammengeschrumpft (vgl. **сѣıм** 166a 1 mit **крт҃ъ** 166a 12). Es handelt sich also gegen Turilov bei Konzal 2002, S. 10, nicht um die überflüssige Wiedergabe eines Titlo „особой формы с с-образным значком под ним (не имеющим буквенного значения) как выносной С под титлом“. Konzal (oder sein Redakteur) vernachlässigt die bei Mareš 1979, S. 65-68, beibehaltene Schreibung bis auf **сѣıмь** in den Schlußworten des Gebets **томѵ бо есть слава и хвала съ ѡ҆цьмь и сѣıмь дх҃мь** „dem aber ist Ruhm und Preis mit dem Vater und dem heiligen Geist“, das er (S. 111) durchaus zu Unrecht für die Wiedergabe von **съ свѧтıмь** hält.

[25] Vgl. Epiph. *Pan. PG* LXXIX, col. 3,1.

[26] Vgl. Eznik 145.1-15.

[27] Die Subordination des Bösen unter das Gute hat das Christentum zeit seiner Existenz beschäftigt und die keineswegs einheitliche Lehre der Kirche sah sich stets aufs neue genötigt, abweichende Entwürfe abzuweisen, die sich teils aus vorchristlichen, teils aus häretischen „Irrlehren“ speisten. Die iranische Drei-Prinzipien-Lehre des Zurvanismus kehrt auf byzantinischem Boden in der Lehre der Häretiker wieder, die Michael Psellos (1017/18-um 1078) in seinem Dialog Περὶ τῆς ἐνεργείας δαιμόνων wiedergibt. Psellos leitet die Drei-Prinzipien-Lehre klarsichtig aus einer Zwei-Prinzipien-Lehre her. Die „Euchiten“ des Psellos sind Kinder Manis (Μάνεντος τοῦ μανέντος): Ἀλλὰ τῷ μὲν ἐπαράτῳ Μάνεντι δύο ὑπετέθησαν τῶν ὄντων ἀρχαί, θεῷ θεόν, δημιουργῷ τῶν ἀγαθῶν αὐτουργὸν κακίας, τῷ ἀγαθῷ ἄρχοντι τῶν οὐρανῶν τὸν τῆς κακίας ἄρχοντα τῶν ἐπιγείων πλημμελῶς ἀντιτάττοντι. εὐχίταις δὲ τοῦτοις τοῖς κακοδαίμοσι καὶ ἑτέρα τις

Der unterschiedlichen Einordnung Satanaels in die überirdische Hierarchie entspricht die unterschiedliche Form seiner Niederwerfung durch Gott, durch Michael oder durch Jesus Christus. Im ersten Fall geschieht die Überwindung Satanaels am Beginn seiner Laufbahn als Widerstreiter Gottes in Gestalt des gottbewirkten Engelssturzes. Der Sturz des Widersachers läßt ihm jedoch die Möglichkeit, sein unheilvolles Werk in seinem Reich, der Erde und der Menschenwelt, fortzusetzen, und seine endgültige Überwindung bleibt Christus am Ende der Tage vorbehalten. Das Motiv der Namensmanipulation ist konstitutiv für die Niederringung des Widersachers durch einen gottgesandten Kollegen und dringt von hier in die Erzählung seiner endgültigen Überwindung durch Christus vor.[28]

Gegenstand der Namensmanipulation ist der im Bestandteil -ήλ ihres Namens ausgedrückte Gottesbezug der Kontrahenten des Engelskampfes. In der vierten

ἀρχὴ προσελήφθη τρίτη. πατὴρ γὰρ αὐτοῖς υἱοί τε δύο, πρεσβύτερος καὶ νεώτερος, αἱ ἀρχαί, ὧν τῷ μὲν πατρὶ τὰ ὑπερκόσμια μόνα, τῷ δὲ νεωτέρῳ τῶν υἱῶν τὰ οὐράνια, θατέρῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν ἐγκοσμίων τὸ κράτος ἀποτετάχασιν Psell. *Energ.* 31-38 Gautier (= *PG* CXXII, col. 824A). Der Terminus Euchiten ist von Hause eine Bezeichnung der Messalianer, unter die die orthodoxe Kritik seit der Chronik des Georgios Kedrenos (um 1100) unter zunehmendem Ausschluß anderer Vorgänger die Bogumilen subsummiert, deren Name zuerst bei Euthymios von Akmonia (nach 1034) begegnet. Zum Verhältnis der unter anderem als Bogomilen bezeichneten dualistischen Sekten zu den Messalianern vgl. Ficker 1908, S. 235-243. Puech, Vaillant 1945, S. 329f. konstatieren einen fundamentalen Unterschied zwischen dem kosmologischen Dualismus der Bogumilen und dem „anthropologischen" Dualismus der Messalianer (vgl. Loos 1974, S. 72 mit 77).

Die Vorstellung des Satanael als des Erstgeborenen Gottes begegnet auch in der Πανοπλία δογματική des Euthymios Zigabenos, die zu großen Teilen die Ausführungen seiner Ἔκθεσις (vgl. Anm. 3) wiederholt: λέγουσι τὸν δαίμονα τὸν παρὰ τοῦ σωτῆρος ὀνομασθέντα σατανᾶν υἱὸν καὶ αὐτόν εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ὀνομαζόμενον Σαταναήλ, καὶ πρῶτον τοῦ υἱοῦ καὶ λόγου, καὶ ἰσχυρότερον, ἅτε πρωτότοκον, ὡς εἶναι τούτους ἀδελφοὺς ἀλλήλων Zig. *Pan. PG* CXXX, col. 1293D. Zigabenos widerlegt die Behauptung mit dem schlagenden Argument, daß ein gestürzter Widersacher nicht der leibliche Bruder des (ungeschaffenen und) unstürzbaren Logos sein kann: οὐκ ἦν φύσει υἱὸς θεοῦ, ἀλλά τις ἑτέρα φύσις ἀγγελικὴ καὶ κτιστή (col. 1295B).

Auf slavischem Boden tut sich die Vorstellung in sachlicher Verzerrung in der Glosse des bosnischen Evangeliums der Sammlung Srećković zur Geschichte des verlorenen Sohnes (Luk. 15, 11-32) kund, in der der Vater als Sinnbild des unsichtbaren Gottvaters, der ältere Sohn als Sinnbild der ihm treu gebliebenen Engel und der jüngere, verlorene Sohn als Sinnbild der vom Satan verführten Engel gedeutet wird (vgl. Speranskij 1902, S. 177; dazu Loos 1974, S. 31).

Eine andere Form der Einordnung des Bösen bezeugt das **Слово похвал҃но архг҃лѡ михаилѹ и гаврилѡ** „*Lobpreis der Erzengel Michael und Gabriel*" des Kliment Ohridski. Es verrät eine Reminiszenz der Vorstellung des Widersachers als des Gott ebenbürtigen Schöpfers der materiellen Welt, stuft ihn aber zum über die weltlichen Dinge gesetzten Engel herab: **Ѿ нихже а҃гглъ є҆динъ бѣ҆ прїѧлъ ѿ бг҃а вла҆̃ строєнїю и блюдению земнѡмѹ чинѹ** Klim. *Mix.* 69a f. „Von ihnen [sc. den körperlosen Mächten] hatte einer von Gott die Macht zur Verwaltung und zur Betreuung der irdischen Ordnung erhalten".

[28] Vgl. die Aufbewahrung der gestürzten Engel εἰς κρίσιν in Jud. 6 (ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκτήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν) und im zweiten Petrusbrief (Anm. 8) sowie die Darstellung in der Ἔκθεσις des Zigabenos (Anm. 3; vgl. Loos 1974, S. 86f.).

Variante der behandelten Legende ist der durch den Namensbestandteil symbolisierte Sinn des kampfentscheidenden Moments auf den Begriff gebracht:[29] **и повелѣ бг҃ъ михаилу совръщи противника своего долу и со отступными его силами · і тогда прииде михаилъ и виде на немь бж҃ство велико и не може къ нему приступити и возврати ся ко гд҃у и рече · гд҃и бж҃ство твое велико на немь · и рече бг҃ъ поиди свергни · и снѧтъ съ него бож҃ство · и прииде михаилъ і виде его ꙗко проста чл҃ка** „Und Gott befahl dem Michael, den Widersacher hinabzustürzen samt seinen abgefallenen Mächten. Und darauf ging Michael hin und sah an ihm die große Göttlichkeit und konnte nicht an ihn herankommen. Und er kehrte zu dem Herrn zurück und sagte: „Herr, es ist an ihm deine große Göttlichkeit". Und Gott sagte: „Gehe hin und stürze ihn hinab!" Und er nahm ihm die Göttlichkeit. Und Michael ging hin und sah ihn als einen gewöhnlichen Menschen". Der Passus kehrt nahezu wortgleich in der bereits genannten Erzählung **О паденіи ангеловъ** „Vom Fall der Engel"[30] wieder: **и посла бг҃ъ михайла архагг҃ела и повелѣ сатанаила свержити долу · прииде же михаилъ к сатанаилу і видѣ на немъ бж҃ство и не смѣ на него и зрѣти · і прииде михаилъ к бг҃у і рече · гд҃и велико есть на немъ бж҃ество твое · гд҃ь же снѧтъ с него бж҃ество и рече иди и свергни его долу · и прииде михаилъ і видѣ сатанаила ꙗко проста человѣка** „Und Gott schickte den Erzengel Michael und befahl ihm den Satanael hinabzustürzen. Michael aber kam zu Satanael und sah an ihm die Göttlichkeit und wagte es nicht, ihn auch nur anzusehen. Und Michael kam zu Gott und sagte: ‚Herr, groß ist an ihm deine Göttlichkeit'. Der Herr aber nahm von ihm die Göttlichkeit und sagte: ‚Gehe hin und stürze ihn hinab'." Beide Erzählungen kennen weder die Zugabe des *-el* auf seiten des strafenden Engels noch seine Aufnahme in den Mönchsstand.

Der besprochene Befund erlaubt das Fazit, daß am Anfang der Überlieferung des Engelskampfes die Vorstellung der einseitigen Herabstufung des Widersachers durch den Entzug der im Bestandteil -ήλ seines Namens symbolisierten Göttlichkeit steht und daß sich die angeführten Varianten des Sujets aus auf unterschiedlicher Bestimmung der Funktion des Widersachers beruhenden Erzähltraditionen und innerhalb dieser aus unterschiedlichen Logiken des erzählerischen Genres erklären.

2. Der Kampf zwischen Michael und Satanael ist nicht die einzige Auseinandersetzung, an der die θεότης kampfentscheidend beteiligt ist. Fernab von Bulgarien begegnet sie in gleicher Funktion auf byzantinischem Boden in den akritischen Liedern. Innerhalb des Zyklus der akritischen Lieder bilden die Lieder über den Tod des Helden die wohl größte Untergruppe, deren Zusammenstellung durch Polites[31] in der Folge zahlreiche Ergänzungen erfahren hat. Innerhalb der Untergruppe ist der Ort des Wirkens der θεότης das Charopalema, d. h. der Kampf des Helden gegen Χάρος (Χάροντας), der als Nachfahre des Fährmanns der altgriechischen Unterwelt von Gott geschickt ist, ihn vom Diesseits ins Jenseits zu brin-

[29] Eben dies geschieht mit unverkennbarer Verschiebung im Text von *Ktis. kosm.* (vgl. Anm. 3).
[30] Vgl. Anm. 16.
[31] Polites 1909. Die Sammlung umfaßt 72 Varianten, von denen Polites 13 als nicht zugehörig ausscheidet.

gen. Deutlichster Zeuge des Sujets ist der Beginn der (nach der Zählung Polites') ersten Version eines zyprischen Lieds (Ὁ Χάρος μαῦρα φόρησεν).[32] Es berichtet davon, daß Charos zu einem Gelage des Digenis und seiner Gefährten reitet und, aufgefordert daran teilzunehmen, erklärt:

Ἤεν ἦρτα γιώ, ὁ Χάροντας, νὰ φά, νὰ πκιῶ μιτά σας, 9
[…]
μόνον ἠρτα ὁ Χάροντας τὸν κάλλιος σας νὰ πάρω. 12

Der Beste aber ist der χοντροδάκτυλος und ναρκοδόντας. Als Digenis versteht, daß er gemeint ist, braust er auf und fordert den Charos zum Kampf. Die Kontrahenten begeben sich auf den Kampfplatz (τὴν παλιώστραν) und ringen drei Tage und drei Nächte. Als Charos merkt, daß er besiegt zu werden droht,[33] bittet er um eine Verschnaufpause, die er zur Flucht zu seinem Auftraggeber nutzt. Er preist die Allmacht des Herrn und beklagt die Unzulänglichkeit der Kräfte, mit denen er in den Kampf geschickt ist:

Χρουσὸς ἀτὸς ἐγίνηκεν, 'ς τοὺς οὐρανοὺς τσ'' ἐξέην, 26
τσ'' ἄνοιξεν ταῖς ἀλάταις του τσ'αὶ τὸθ θεόδ δοξάζει.
«Δοξάζω σε, καλὲ θεέ, ποὺ 'σαι 'ς τὰ ψηλομένα,
καμμιὰ βουλὴ ἓγ γένεται μὲ δίχως σου ἐσένα.
Ἀνδρειωρκαῖς ποὺ τῶδωσες καὶ πῶς νὰ σοῦ τὸφ φέρω;» 30

Sogleich[34] bessert Gott das Kräfteverhältnis auf, indem er dem Charos die θεότης erteilt:

«Τσ'αὶ πκιάσε, πκιάσε, Χάροντα, τσ'αὶ τούτην τὴθ θεότην, 31
τοῦ Διενῆ τὴν ἔπαρε τσ'' ἔρκεται τἄπισώς σου». 32

Auf die Erde zurückgekehrt, hält Charos den Digenis die θεότης entgegen, die ihn augenblicks auf das Totenbett wirft:

Τσ'αὶ πκιάννει, πκιάνν' ὁ Χάροντας τσ'αὶ τσ'είνην τὴθ θεότην, 33
τοῦ Διενῆ τὴν ἔδειξεν, τσ'αὶ ππέφτει 'σ τὸ κρεβάτιν.[35] 34

[32] Die zwei Varianten in Polites 1909, S. 207-210 resp. 212-214; die erste auch in *EDT* 38-41; Polites 1966[5], S. 263-268, die zweite auch bei Grégoire 1942, S. 244-248. Die pontische Variante des Motivs des Todes des Digenis (Ἀκρίτες κάστρον ἔχτιζεν; vgl. Saunier 1972, S. 124-130) übergeht die Schilderung des Zweikampfes und beschränkt sich auf die Feststellung des Siegs des Charos.

[33] Die zweite Variante des Liedes spricht die Überlegenheit des Digenis unverhüllter aus: Κ' ἐδῶκαν καὶ παλιώννασιν τρεῖς νύκτες, τρεῖς ἡμέραις. / 'Σ τὰ τρία τὰ μερόνυκτα ὁ Διενὴς νικᾷ τόν (37-38).

[34] Die zweite Variante des Liedes schiebt ein, daß Gott dem Charon Vorwürfe macht, daß er sich auf den Zweikampf eingelassen hat: «Καὶ δὲν σέ πέμψα, Χάροντα, παλιώματα νὰ κάμνης, / παρά στειλά σε, Χάροντα, ψυχαῖς γιὰ νὰ μοῦ βκάλλης» (44-45). Zu entsprechenden Versionen der ersten Variante vgl. Saunier 1972, S. 135; Saunier 2001, S. 286.

[35] Der größere Rest des Liedes erzählt davon, daß sich am Totenbett des Helden eine unüberschaubare Anzahl seiner Kumpane (παλλικάρια) versammelt, die Digenis bewirtet und denen er seine Heldentaten erzählt. Darauf ruft er seine Frau, und stellt ihr frei, sich nach seinem Tod einen anderen Mann zu nehmen. Als er erkennt, daß sie sich Gedanken über den Vorschlag

Auch die übrigen beigebrachten Varianten des Sujets unterscheiden sich in Umfang und Genauigkeit der mitgeteilten Auskünfte. Das Motiv der θεότης begegnet außer in den beiden genannten in vier weiteren Liedern der Untergruppe.[36] Ohne Kenntnis der slavischen Parallele mußten der Forschung Charakter und Rolle der θεότης verborgen bleiben. Bei Grégoire[37] und Beck[38] findet sie keine Erwähnung, Polites ist im Zweifel, ob es sich um eine Ikone oder einen anderen materiellen Gegenstand handelt, den Digenis in der Art eines Gorgoneion benutzt,[39] und Saunier spricht von einem nicht näher bestimmten Objekt.[40] Die slavischen Zeugnisse stellen außer Zweifel, daß die dem Helden verliehene θεότης kein materielles Objekt, sondern eine immaterielle Eigenschaft ist.

Die Identität des beiderseitigen Motivs ist augenfällig, doch erscheinen abgesehen von der Funktion der θεότης auf den ersten Blick alle Begleitumstände verschieden.[41] Das Auftreten ein und desselben Motivs an zwei nicht unmittelbar benachbarten Orten des byzantinischen Reichs und in unterschiedlichem narrativem Kontext wirft die Frage nach seiner ursprünglichen Heimat und seiner ursprünglichen Gestalt auf.

Die griechische Version ist am Pontos und auf Zypern, d. h. an der Peripherie des kleinasiatischen Griechentums erhalten, was ihre ursprüngliche Verbreitung in der dazwischenliegenden Gräzität voraussetzt. Die Möglichkeit einer Abhängigkeit der griechischen von der slavischen Version ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen. Es spricht vielmehr alles dafür, daß das Motiv der kampfentscheidenden θεότης den umgekehrten Weg genommen hat. Einen ersten Hinweis gibt der religionsgeschichtliche Hintergrund. Die slavische Version steht als christliche Lesart der heidnischen Lesart der griechischen Version gegenüber. Während die Verchristlichung eines heidnischen Vorwurfs im Strom der Zeit liegt, die von der Entstehung der akritischen Lieder bis zur Enstehung der bogumilischen Legenden reicht,[42] bleibt der umgekehrte Vorgang ohne Parallele. Zu-

macht, bittet er sie zu sich, um Abschied zu nehmen, erdrückt sie jedoch in seinen Armen, bevor er selber stirbt.

[36] Vgl. Saunier 1972, S. 135; Saunier 2001, S. 286 (die Zählung der Zeugnisse bezieht sich auf die Reihenfolge der S. 130 resp. 280f. aufgeführten Varianten des Liedes). Auf die Berücksichtigung der vier zusätzlichen Varianten muß ich aus äußeren Gründen (pandemiebedingte Schließung der Bibliotheken) an dieser Stelle verzichten.

[37] Grégoire 1942, S. 77f.

[38] Vgl. Beck 1971, S. 90.

[39] Polites 1909, S. 211 („θεότην ἀγνοῶ ἂν ἡ λέξις ἔχει τὴν ἔννοιαν εἰκόνος ἢ ἄλλου θείου πράγματος, ὅπερ ὁ Χάρος μεταχειρίζεται ὡς γοργόνειον"). Zum Fortwirken der Vorstellung, daß die θεότης eine Ikone sei, bis in die Gegenwart vgl. NN 2008.

[40] „[U]n objet indéfini désigné du nom de θεότης" (Saunier 1972, S. 135) resp. „ἕνα ἀόριστο ἀντικείμενο ποὺ λέγεται *θεότη*" (Saunier 2001, S. 286f.).

[41] Beck 1971, S. 95, rechnet mit der Möglichkeit, daß die Verbindung des Χαροπάλεμα mit Digenis nicht ursprünglich ist.

[42] Die äußeren Grenzen dieser Zeit sind nicht genauer zu bestimmen. Die akritischen Lieder entstanden nach herrschender Auffassung vor dem Ursprung der akritischen Epen (Kriterien bei Trapp 1971, S. 45), deren Datierungsversuche nicht über das 13. Jh. zurückgreifen (vgl.

dem läßt sich von dem heidnischen Totengeleiter zu dem christlichen Erzengel eine Brücke schlagen. Die Vorstellung, daß die Toten von überirdischen Begleitern ans oder ins Jenseits geleitet werden, läßt sich weit in die vorchristliche Vergangenheit zurückverfolgen. Im Alten Ägypten erfüllt Anubis, in Griechenland Hermes die Funktion des Totenbegleiters (gr. ψυχοπομπός), und die germanische und die keltische Mythologie kennen ihre Entsprechungen.[43] In der griechischen Überlieferung hat der Fährmann Charon (Χάρων), die Aufgabe, die von Hermes herbeigeführten Toten gegen ein geringes Entgelt über den Styx überzusetzen, der Ober- und Unterwelt trennt. Die entsprechende christliche Vorstellung, die im Lukasevangelium aufscheint,[44] beruht auf der reich ausgestalteten spätjüdischen Lehre von dem Bemühen der Engel um die Seele der Verstorbenen.[45] Im christlichen Kontext begegnet Michael zuerst im Streit um den Leichnam Moses als Totenpfleger.[46] In der anschließenden Tradition erstreckt sich seine Fürsorge vom Beistand beim Tod über die Abwehr der unheiligen Mächte, die sich der Seele des Gestorbenen zu bemächtigen suchen, und das Geleit der Gerechten ins Paradies bis zur Auferweckung der Toten und der Seelenwaage am Jüngsten Tag, die die Seligen von den Verdammten scheidet.[47]

Alle dies deutet auf den sekundären Charakter der christlichen Version des Vorwurfs. Entscheidend ist jedoch ein außertextliches Kriterium. Gewiß lassen sich die Wege, auf denen sich Erzählstoffe über oft weite Distanzen verbreiten, im allgemeinen nicht im einzelnen bestimmen. Im vorliegenden Fall aber gibt es ein Szenario, das Ausgangs- und Endpunkt des Transfers in plausibler Weise verbindet. Während es keinen ersichtlichen Weg gibt, auf dem die Kunde des θεότης-Motivs vom Balkan nach Kleinasien gelangt sein könnte, öffnet sich dem umgekehrten Weg eine historische Tür. Ausschlaggebend ist der Umstand, daß die christliche Version auf dem Balkan in bogumilischem Milieu begegnet. Das Bogumilentum entwickelte sich in Bulgarien in der Nachfolge des Paulikianertums.[48] Die paulikianische Bewegung, deren Anfänge ins 6. Jh. zurückreichen, entstand auf dem Boden des armenischen Kleinasien.[49] Die revolutionäre Bewegung vereint die Auflehnung gegen die herrschenden sozioökonomischen Strukturen mit der Auflehnung gegen das offizielle Christentum. Ihre Kritik der Orthodoxie beruht offenbar auf

Beck 1971, S. 68-70). Trapp 1971, S. 46, setzt den Archetypos der Lieder unter Berufung auf Grégoire 1942, S. 108-110, ins 10. Jh. Der Ursprung der bogumilischen Legenden ist ebenfalls nicht zeitlich festzulegen. Die bogumilischen Bewegung setzte auf dem Balkan im 10. Jh. ein, doch können die Stoffe der Legenden vorbogumilischen, d. h. paulikianischen Ursprungs sein.

[43] Zur entsprechenden Vorstellung im kleinasiatischen Sabazios-Kult vgl. *RAC* V 56.

[44] Vgl. ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ Luk. 16, 22.

[45] Vgl. *RAC* V 76f.; 89. Zur christlichen Nachfolge ebenda 167-169.

[46] Ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος … Jud. 9.

[47] Vgl. *RAC* V 249f.

[48] Vgl. Ann. Komnen. XV 8, 1 R. – K. usf.

[49] Vgl. Zakrzewska-Dubasowa 1977, S. 79. Zu den in der westlichen Forschung vernachlässigten armenischen Quellen vgl. Garsoïan 1967.

dualistischer Grundlage. So unterschied auch sie zwischen einem guten Gott, dem Herrscher der himmlischen Sphäre, und einem bösen Gott, dem Schöpfer der materiellen Welt, und verlegte ihren Widerstreit ins Innere des Menschen, dessen Seele der gute und dessen Körper der böse Gott geschaffen hatte. Von Staat und Kirche verfolgt, organisierte sich die Bewegung zu Teilen militärisch und entwickelte sich zu einer ernsten Bedrohung der herrschenden weltlichen und geistlichen Ordnung. Auf der Synode von Dvin (719) verurteilt und im Laufe des 8. Jh.s nach Osten abgedrängt, erlag sie erst in den siebziger Jahren des 9. Jh.s der Wiederherstellung der byzantinischen Herrschaft über den Osten des Reiches durch Basileios I. Die überlebenden Anhänger der Bewegung wurden größtenteils in andere Gebiete des Reiches umgesiedelt.[50] Endlich siedelte Johannes Tzimiskes im 10. Jh. Paulikianer in den äußersten Westen des Reiches und schließlich als Bollwerk gegen von Norden eindringende „Skythen" nach Thrakien um, wo sie um Philippopel (Plovdiv) zur Bedrohung für die orthodoxe Bevölkerung wurden.[51]

Die geschilderten Ereignisse legen nahe, den Paulikianern die Rolle der Überbringer des Motivs der kampfentscheidenden θεότης aus Kleinasien nach Bulgarien zuzuschreiben,[52] von wo es sich unter den übrigen Bereichen des orthodoxen Slaventums insbesondere nach Rußland ausbreitete, wobei der schriftlichen eine mündliche Weitergabe zur Seite gestanden haben mag.

Nennen die griechischen Lieder vom Zweikampf zwischen Digenis und Charos die θεότης unmittelbar beim Namen, so erscheint das Motiv auf slavischem Boden in zweierlei Gestalt: der Namensmanipulation und der direkten Nennung des Gemeinten. Die bereits vorbogumilischen Namensmanipulation[53] ist nach Ausweis der angeführten Zeugnisse von Hause byzantinisches Gut, und die Doppelgestalt des Motivs scheint sich aus der Natur ihrer Erscheinungsformen zu erklären. Während die Namensmanipulation aus der direkten Namensnennung nicht zu gewinnen ist, ist die direkte Namensnennung als Erklärung der Namensmanipulation plausibel. Die akritischen Lieder stimmen mit der slavischen Entsprechung demnach in der jüngeren Gestalt des Vorwurfs überein. Da sich die slavischen Zeugnisse der direkten Namensnennung eher als heimische Explikation der Namensmanipulation denn als Übernahme eines fremden Vorbilds erklären, ist damit zu rechnen, daß das akritische Zeugnis eine unabhängige Entwicklung gleicher Art zur Voraussetzung hat.

Christoph Koch

[50] Vgl. Ditten 1993, S. 205.
[51] Vgl. Ann. Komnen. XIV 8, 3 R.-K. sowie Charanis 1961, S. 146; Ditten 1993, S. 206.
[52] Zu den Spuren der Paulikianerkämpfe im akritischen Epos vgl. Beck 1971, S. 74.
[53] Vgl. Anm. 6.

Barsov 1886	E. V. Barsov, *O Tiveriadskom more po spisku XVI v.*, «Čtenija v Imperatorskom Obščestve istorii i drevnostej rossijskix pri Moskovkom universitete», 1886, 2, S. 3-8
Beck 1959	H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959
Beck 1971	H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, München 1971
Blass, Debrunner, Rehkopf 2001[18]	F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 2001[18]
Charanis 1961	P. Charanis, *The Transfer of Population as a Policy in the Byzantine Empire* [1961], in *Studies on the Demography of the Byzantine Empire. Collected Studies*, London 1972, III
Dieterich 1898	K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert*, Leipzig 1898
Ditten 1993	H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1993 (= 2018)
EDT	Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (Εκλογή), Bd. 1, Αθήνα 1962
EnR	*Kniga svętix tainъ Enoxov*, bg.-ksl., 16. Jh.; Ed.: Vaillant 1976, S. 86-118
Euch. Sin.	*Euchologium Sinaiticum*, aksl., 11. Jh.; Faks.: R. Nahtigal, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovenski glagolski spomenik*, Bd. 1, Ljubljana 1942; Ed.: ebenda, Bd. 2, Ljubljana 1942
Eznik	Eznik Kołba'i, [*De Deo*], aarmen., 5. Jh.; Ed.: M. Minassian, [*Čaṙk' əndēm ałandoč'*] / *Discours contre les sectes* /, Bd. 1: *Introduction et texte critique*, Genève 1992 (frz. Übers.: Eznik de Kołb, *De Deo. Édition critique du texte arménien*, ed. L. Mariès, Ch. Mercier, Paris 1959)
Ficker 1908	Ficker, G., *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908
Garsoïan 1967	N. G. Garsoïan, *The Paulician Heresy. The Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Den Haag 1967
Grégoire 1942	H. Grégoire, Ο Διγενής Ακρίτας, New York 1942
Hatzidakis 1892	G. N. Hatzidakis, *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig 1892 (= Hildesheim – New York 1977)
Hiersche 1964	R. Hiersche, *Untersuchungen zur Frage der Tenues aspiratae im Indogermanischen*, Wiesbaden 1964
Ivanov 1925	J. Ivanov, *Bogomilski knigi i legendi*, Sofija 1925 (= 1970)
Jannaris 1987	A. N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect as Written and Spoken from Classical Antiquity down to the Present Time. Founded upon the Ancient Texts, Inscriptions, Papyri and Present Popular Greek*, London 1897 (= Hildesheim – Zürich – New York 1987)
Klim. *Mix.*	Kliment Ohridski, *Slovo poxval'no arxg̅glъ mixailъ i gayrilъ*, Germanov sbornik, bg.-ksl., 1359, f. 67a-73b; Faks.: Kliment Oxridski, *Sъbrani sъčinenija*, ed. B. St. Angelov, K. M. Kuev, Xr. Kodov, Bd. 1, Sofija 1970, S. 266-279; Ed.: ebenda, S. 280-282

KME	*Kirillo-Metodievska enciklopedija*, Bd. 1-4, Sofija 1985-2003
Koch 1977	Chr. Koch, *Bystъ poskomlenъ?*, «Die Welt der Slaven» 22, 1977, S. 314-315
Koch 1987	Chr. Koch, *Zum Wechsel der Imperativformen aksl. sędi sędĕte und sědi sědĕte. Mit einem Beitrag zur Herkunft des Codex Marianus*, «Zeitschrift für Slavische Philologie» 47, 1987, S. 63-97
Konzal 2002	V. Konzal, *Staroslavjanskaja Molitva protiv d'javola*, Moskva 2002
Korobka 1909	E. A. Korobka, *Obraz pticy, tvorjaščej mir, v russkoj narodnoj poėzii i pis'mennosti*, «Izvestiia Otdela Russkoi Jazyka i Sloves 'nosti» 14, 1909 [1910], S. 175-195; 15, 1910 [1911], S. 105-147
Ktis. kosm.	Περὶ κτίσεως κόσμου καὶ νόημα οὐράνιον ἐπὶ τῇ γῇ, Cod. Par. gr. 500 Suppl., 16. Jh., f. 52a-56b; Ed.: V. Močul'skij, *Apokrifičeskoe skazanie o sozdanii mira*, «Letopis' Istoricesko-filologičeskago Obščestva pri Imperatorskom Novorossijskom Universitete» 6, 1896, S. 345-364 (und separat Odessa 1896) (Nachdruck Ivanov 1925, S. 312-316, danach benutzt)
Kuznecova 1998a	V. S. Kuznecova, *Dualističeskie legendy o sotvorenii mira v vostočnoslavjanskoj tradicii*, Novosibirsk 1998
Kuznecova 1998b	V. S. Kuznecova, *Sotvorenie mira v vostočnoslavjanskix dualističeskix legendax i apokrifičeskoj knižnosti*, in *Ot Bytija k Isxodu. Otraženie biblejskix sjužetov v slavjanskoj i evrejskoj narodnoj kul'ture*, Moskva 1998, S. 59-78
Kuznecova 2014	V. S. Kuznecova, *Legendy o sverženii Satany s nebes: motivi slavjanskoj fol'klornoj Biblii v rukopisnoj knižnosti*, Novosibirsk 2014 (zugänglich u. a. unter https://vk.com/doc526932823_506435642?hash=66ecdbd 68ab0f8081b)
Loos 1969	M. Loos, *Satan als Erstgeborener Gottes (Ein Beitrag zur Analyse des bogomilischen Mythus)*, «Byzantinobulgarica» 3, 1969, S. 23-35
Loos 1974	M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague – The Hague 1974
Mar.	Codex Marianus, aksl., 11. Jh.; Ed.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus …*, Berolini 1883 (= Graz 1960)
Mareš 1979	F. W. Mareš, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. With an outline of Czech-Church Slavonic language and literature with a selected bibliography*, München 1979
Mayser, Schmoll 1970²	E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Bd. 1: *Laut- und Wortlehre*, Teil 1: *Einleitung und Lautlehre*, bearb. von H. Schmoll, Berlin 1970²; Teil 2: *Flexionslehre*, Berlin/Leipzig 1938² (= Berlin 1970)
Miklosich 1862²	F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae 1862² (= Aalen 1963, 1977)
Miltenova 1981	A. Miltenova, *Apokrifъt za borbata na arxangel Mixail sъs Satanail v dve redakcii*, «Starobъlgarska literatura» 9, 1981, S. 98-113
Miltenova 1983	A. Miltenova, *Neizvestna redakcija na apokrifa za borbata na arxangel Mixail sъs satanail*, in *Literaturoznanie i folkloristika v čest na 70-godišninata na akademik Petъr Dinekov*, Sofija 1983, S. 121-127

Miltenova 1991	A. Miltenova, *Slòvo za lъžlivija antixrìst*, in: *Starobъlgarska literatura. Enciklopedičen rečnik*, hg. von D. Petkanova, Sofija 1992, S. 418
Močul'skij 1887	V. Močul'skij, *Istoriko-literaturnyj analiz stixa o Golubinoj knige*, «Russkij Filologičeskij Vestnik» 17, 1887, 1, S. 113-180; 2, S. 365-406; 3, S. 41-142; 4, S. 171-192 (und separat)
Mol. dъjav.	*Molitva na dъjavola*, russ.-ksl., zweite Hälfte 13. Jh.; Ed.: A. I. Sobolevskij, *Materialy i issledovanija v oblasti slavjanskoj filologii i arxeologii*, «Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk» 88, 1910 (= Nendeln 1966), S. 41-45 (Nachdruck Mareš 1979, S. 65-68)
NN 2008	Το τραουδιν του Διγενη, Φιλόλογος 17.10.2008 (zugänglich über http://http://teacherhistorybook.blogspot.com/2008/10/blog-post_17.html)
Noth 1928	M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928 (= Hildesheim 1966)
Onasch 1962	K. Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962
Pal. 1406	*Paleja tolkovaja*, r.-ksl., 1406; Ed.: *Paleja tolkovaja po spisku sdelannomu v g. Kolomne v 1406 g.*, ed. N. S. Tixomirov, Moskva 1892
PH. II	*Paleja istoričeskaja*, serb.-ksl., erste Häfte 15. Jh.; Ed.: M. Skowronek, *Palaea Historica. The Second Slavic Translation. Commentary and Text*, Łódź 2016
Polites 1909	N. G. Polites, *Ακριτικά άσματα. Ο θάνατος του Διγενή*, «Λαογραφία» 1, 1909. S. 169-275
Polites 1966[5]	N. G. Polites, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Αθήνα 1966[5]
Porfir'ev 1877	I. Ja. Porfir'ev, *Apokrifičeskija skazanija o vetxozavetnyx licax i sobytijax po rukopisjam Soloveckoj biblioteki*, «Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk» 17, 1 (und separat), Sanktpeterburg 1877, S. [I-IV], 1-276 (= Nendeln 1966; Moskva 2005)
Puech, Vaillant 1945	H.-Ch. Puech, A. Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris 1945
Pypin 1862	A. [N.] Pypin, *Ložnye i otrečennye knigi russkoj stariny*, «Russkoe Slovo» 1862 (fevral'), 2, otd. 2, S. 42-88
Qu. Barth.	*Quaestiones Bartholomaei*, in: *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, hg. von Chr. Markschies, J. Schröter, A. Heiser, Bd. 1, S. 710-850
Ruk. Magn.	*Rukopisanie Magnuša korolja Svejskago*, russ.-ksl., 1352~16. Jh., in: *Letopis' po Voskresenskomu spisku*, «Polnoe Sobranie Russkix Letopisej» 7, Sanktpeterburg 1856 (= Düsseldorf 1973), S. 216-217 (zitiert nach Sr)
Ryneš 1966	V. Ryneš, *K počátkům úcty sv. Vita v českých zemích (Přípominka k dílu Viléma Hrubého Staré Město-Velkomoravský Velehrad)*, «Slavia» 35, 1966, S. 592-593
Saunier 1972	G. Saunier, *Le combat avec Charos dans les chansons populaires grecs. Formes originelles et formes derivées*, «Ελληνικά» 25, 1972, S. 119-152; 335-369

Saunier 2001	G. Saunier, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα 2001
Ščapov 1861	A. P. Ščapov, *Smes' xristianstva s jazyčestvom i eresjami v drevnerusskix narodnyx skazanijax o mire*, «Pravoslavjanskij Sobesednik» 1861, aprel', č. 1, S. 262-263
Ščapov 1863	A. P. Ščapov, *Istoričeskie očerki narodnogo mirosozercanija i sueverija (pravoslavnago i staroobrjadčeskago)*, «Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija» 1863 (Mart), S. 75-92
Skaz. plan.	*Skazanie o sedmi planitax* (Soloveckaja b-ka, Sbornik 1138), r.-ksl., 17. Jh.; Auszüge ed. Porfir'ev 1877, S. 86-89
Sl	*Slovník jazyka staroslověnského*, Bd. 1-4, Praha 1966-1997 (= *Slovar' staroslavjanskogo jazyka. Reprintnoe izdanie*, Sanktpeterburg 2006)
Sobolevskij 1907	A. I. Sobolevskij, *Lekcii po istorii russkago jazyka*, Moskva 1907[4] (= 's-Gravenhage 1962 = A. I. S., T*rudy po istorii russkogo jazyka*, Bd. 1, Moskva 2004)
Speranskij 1902	M. [N.] Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium in der Handschriftensammlung Srećkovićs*, «Archiv für Slavische Philologie» 24, 1902, S. 176-182
Sr	I. I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskago jazyka*, Bd. 1-3 + *Dopolnenija*, Sanktpeterburg 1893-1912 (= Graz 1955-1988; Moskva 1958, 1989ff.). CD: Biblioteka slovarej, Bd. 8: *Slovari drevnerusskogo i cerkovno-slavjanskogo jazyka*, 2006
Supr.	*Codex Suprasliensis*, aksl., 11. Jh.; Faks. und Ed.: J. Zaimov, M. Kapaldo, «Suprasъlski ili Retkov Sbornik», Bd. 1-2, Sofija 1982-1983
Trapp 1971	E. Trapp, *Digenis Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wien 1971
Turdeanu 1950	É. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles*, «Revue de l'Histoire des Religions» 138, 1950, S. 22-52, 176-218
Vaillant 1964[2]	A. Vaillant, *Manuel du vieux slave*, Bd. 1, Paris 1948, 1964[2]
Vaillant 1976[2]	A. Vaillant, *Le Livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, Paris 1976[2]
Vasmer 1909	M. Vasmer, *Greko-slavjanskie ėtjudy III: Grečeskie zaimstvovanija v russkom jazyke*, «Sbornik Otdelenija Russkago Jazyka i Slovesnosti Imper. Akad. Nauk» 86, vyp. 1, Sanktpeterburg 1909
Vasmer 1944	M. Vasmer, *Die griechischen Lehnwörter im Serbo-Kroatischen*, «Abhandlungen der Preußisschen Akademie der Wissenschaften», Jg. 1944, phil.-hist. Kl., Nr. 3 (und separat), Berlin 1944 (= Leipzig 1984)
Vasmer 1957-1958	M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1-3, Heidelberg 1957-1958
Zakrzewska-Dubasowa 1977	M. Zakrzewska-Dubasowa, *Historia Armenii*, Wrocław u.aa., 1977
Zogr.	*Codex Zographensis*, aksl., frühes 11. Jh.; Ed.: V. Jagić, *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus …*, Berolini 1879 (= Graz 1954)

Merkourios the Grammarian and codex Laura Λ 170 (1661)

The Athonite codex Laura Λ 170 (1661)[1] contains an interesting, albeit unusual, collection of texts. Among these are Gregory of Nyssa's eight homilies on the *Beatitudes* (ff. 1-38^{v}, *CPG* 3161) and five on the *Pater Noster* (ff. 38^{v}-63^{v}, *CPG* 3160),[2] the εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον στίχοι (ff. 64-95) and other poems (ff. 95-107^{v}) of Gregory of Nazianzus,[3] Nicetas David the Paphlagonian's explanation of Gregory of Nazianzus' tetrastichs (ff. 109-132^{v}, *CPG* 3046),[4] Constantine of Rhodes' description on the church of the Holy Apostles (ff. 140-147^{v}),[5] metrical Passions of SS Theodore Stratelates (ff. 148-155^{v}, *BHG* 1753k) and Theodore Teron (ff. 155^{v}-162^{v}, *BHG* 1763m), a Pseudo-Chrysostomian homily on the Annunciation to the Blessed Virgin (ff. 162^{v}-164^{v}, *BHG* 1128f),[6] and Thalassius' chapters περὶ ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας (ff. 164^{v}-171^{v}, *CPG* 7848).[7]

According to the catalogue description, the manuscript also initially contained four iambic canons, to St Basil of Caesarea (1), St John Chrysostom (2) and St Theodore Teron (1), which were lost together with the 18th quaternion of the codex (ff. 133-139).[8]

This is not the only loss, however, for it is clear from examination of the quaternions (gap between ff. 147 and 148) that the 20th had fallen out before the catalogue was prepared, its contents thus remaining unknown to us, while the codex also ends abruptly.[9]

[1] This is a manuscript on oriental paper, 26×20, with 171 pages in its present form. Pasted on the inside of the front cover is a 14th-century folio of a parchment (?) manuscript containing Euagrius' Πρὸς Εὐλόγιον, *PG* LXXIX, coll. 1117D12-1120B9 (*CPG* 2447). For a description of the manuscript see Spyridon, Eustratiades 1925, p. 293. The manuscript was originally described by Alexandros Lavriotis, see in this regard Lavriotis 1896; Legrand 1896, p. 35 (the description is based on information supplied by Alexandros Lavriotis).

[2] See Callahan 1992. The manuscript is neither cited in nor considered by the edition, but a cursory comparison shows that it belongs to the group of miscellaneous manuscripts.

[3] See Jungck 1974, p. 42.

[4] See Vassis 2005, p. 250.

[5] James, Vassis 2012.

[6] See Antonopoulou 2009, pp. 2-4; Antonopoulou 2017.

[7] In the manuscript it is ascribed to Maximus the Confessor.

[8] Spyridon, Eustratiades 1925, p. 293, nrr. 7-10. See also in this regard Antonopoulou 2009, p. 4; Antonopoulou 2017, pp. LXII-LXIII.

[9] F. 171 is the last folio of the 23rd (κγ′) quaternion and is considerably damaged, while the text stops before the end of the 4th hundred (*PG* XCI, coll. 1428-1467B5), which suggests that there must have been at least one more quaternion after this point.

Although the compilers of the catalogue propose a dating in the 15th century,[10] the style of the script and the abbreviations used by the copyist point to the 12th. This dating is strengthened by the 12th-century dating of another codex, Laur. plut. 59.16, penned according to the ductus by the same hand as the Athonite manuscript.[11]

The fact that Laur. plut. 59.16 contains grammatical texts (lists of adverbs, names, etc.) in addition to Cyril's *Lexicon* suggests that grammar was a subject of interest to the copyist.[12] That might connect him with Merkourios the grammarian, compiler of the metrical Passions of St Theodore Tiron and St Theodore Stratelates, the canon to St John Chrysostom and the *metaphrasis* of one of his orations on the Annunciation, if those works were autographs of Merkourios, which however is probably not the case.[13]

The re-dating of the manuscript by roughly three centuries, however, leads to a dating of Merkourios and his works different from that proposed by their editor.

With regard to the chronological data for Merkourios, who is unknown from other sources, Antonopoulou places him between the years 1100 and 1453. In support of this *terminus post quem* she cites on the one hand the use of the *Menologion* of Symeon Metaphrastes as a basis for the metrical Passions of the Saints Theodore and on the other Merkourios' confusion between Euchaita and Euchaneia as the main centre of their veneration,[14] cities which by the end of the 11th century were no longer under Byzantine rule. She also thinks that the absence of any prayer for the well-being of the Byzantine emperor at the end of the poem on the Annunciation fixes the year 1453 as a *terminus ante quem*.[15]

In her effort to reduce the possible time-frame for Merkourios and his works, Antonopoulou attempts to use evidence drawn from parallels found in the poems. Thus, arguing (a) that Merkourios had in mind the opening words of Paul of Ever-

[10] The erroneous dating of the manuscript to the 15th century led Beck 1977[2], p. 798 to place not only Merkourios but also Ioannes Caesar and Ioannes Patrikios and Vestes in the 15th century. So, too, did the editors of the *PLP*, who describe the former as a 15th-century hymnographer (Καῖσαρ Ἰωάννης, *PLP* nr. 10162).

[11] This is a manuscript on parchment, 228×188 (written surface 178×138), 276 pages, copied in a single hand.

[12] See Bandini 1768, pp. 528-529; Drachmann 1936, pp. 11-12; Baldi, Migliorini 2008, p. 7 n. 27.

[13] For the attribution of the metrical Passion to St Theodore Stratelates and the oration on the Annunciation to Merkourios, and also his identification with the homonymous composer of the canon to St John Chrysostom, see Antonopoulou 2009, pp. 3-9. For the attribution of the now lost iambic canon to St John Chrysostom to Merkourios, see Antonopoulou 2019. The hypothesis that Merkourios was the copyist of the manuscript is contested by Antonopoulou 2009, p. 9 and Antonopoulou 2017, p. LXIV, based on errors she identifies in the copying.

[14] See in this regard Oikonomidès 1986. Oikonomidès, pp. 330-332, cites John Zonaras and the middle of the 12th century as an earlier confusion of the two cities (Euchaita and Euchaneia). This, naturally, does not exclude an earlier dating for Merkourios' Passions. For this question see also Antonopoulou 2009, pp. 1-2 and 8-9 and Antonopoulou 2017, p. XV.

[15] Antonopoulou 2009, p. 5; Antonopoulou 2017, p. XV.

getis' prayer to the Blessed Virgin (Ἄσπιλε, ἀμόλυντε, ἄφθορε, ἄχραντε, ἁγνὴ Παρθένε), when he composed v. 82 of the poem on the Annunciation (ἄχραντος, ἀμόλυντος, ἁγνὴ παρθένος),[16] and (b) that v. 793 of the Passion of St Theodore Stratelates (ὁ πάντα λυπρὸς Λικίννιος, τοιάδε) and v. 506 of St Theodore Teron (ὁ πάντα λυπρὸς καὶ γέμων τῆς σαπρίας) recall v. IX 130 (p. 214) καὶ πάντα λυπρὰ τὰ προσυμβεβηκότα of Nicetas Eugenianos' romance *De Drosillae et Chariclis*, and that v. 26 of the poem on the Annunciation (ὁ λύχνος ἐκπτάς, ἦκεν ἐξ οὐρανόθεν) recalls v. IX 62 (p. 210) of the same novel (ὡς πτηνὸν ἐκπτὰς ἐκ πατρικῆς ἀγκάλης), she reasons that Merkourios must have lived after Nicetas Eugenianos, that is, not before the second half of the 12th century.

She then reviews the known Merkourioi, and, although admitting that the information is inadequate, proposes the identification of the grammarian Merkourios with the homonymous student and friend of Maximos Planoudes, known from his letters as a monk and author of a treatise on the pulse.[17] This hypothesis leads to the opinion that Merkourios must have lived and composed his poems circa 1300;[18] in addition, she thinks that the Laura manuscript must have been produced in a monastic environment.[19]

It is of course obvious that the dating of the manuscript to the 12th-century precludes the above hypotheses regarding the identification and dating of Merkourios and his works and moves the *terminus ante quem* from circa 1300 to the middle of the 12th century. Another shaky hypothesis is that regarding the *terminus post quem*, which she places initially at 1100, based on Merkourios' reference to Euchaneia as the location of the dragon-slaying, instead of Euchaita, as given by Symeon Metaphrastes, a confusion that she ascribes to Merkourios' ignorance of cities beyond the confines of the Byzantine Empire, although such confusion could have equally occurred in the 12th century. Equally shaky is her textual evidence (cited above), because the number of examples is very restricted and the link with the supposed sources is at best tenuous. With regard to the lines said to be reminiscent of Nicetas Eugenianos, for example, the phrase πάντα λυπρός could be an echo of Gregory of Nazianzus' πάντα λυπρὰ φέρει παθέεσσι (*Carm. dogm.* 9, 50-51) and the words ὁ λύχνος ἐκπτάς used of the Angel Gabriel could also recall the verse of the *sticheron* from on the Annunciation ἄρχων τῶν ἄνω δυνάμεων ὁ Γαβριὴλ καταπτάς.[20]

[16] Antonopoulou 2017, p. XV; Paul of Evergetis died in 1054.
[17] Antonopoulou 2017, pp. XVII-XVIII.
[18] Antonopoulou 2017, pp. XVII-XVIII.
[19] Antonopoulou 2017, pp. XVII-XVIII and LXIII.
[20] The same applies to the attempt to date the anonymous iambic canon to St John Chrysostom, which Antonopoulou ascribes to Merkourios, to circa 1300 almost solely on the grounds that it contains the word φεραύγεια, which is attested from the 12th century on; see Antonopoulou 2019, pp. 59 and 61. The argument does not hold, because this relatively rare word occurs not only in 12th century writings but also in the work of Pseudo-Choeroboskos (Anonymous Cramer), which is dated – on the basis of codex Barocci 50, in which it appears – to the 10th century at the latest. See Cramer 1835, p. 300, 17.

We may therefore assume that Merkourios lived between the 11th century, *terminus* fixed by the biographical data of Symeon Metaphrastes and the episode of the dragon-slaying, and the first half of the 12th century, when the Laura manuscript was written.

Another two iambic canons, the now lost canons to St Basil and to St Theodore Teron ascribed respectively to caesar Ioannes and the Ioannes *patrikios* and *vestes*,[21] may also have been written in this same period. These ascriptions are based on the titles of the canons that appear in the catalogue and partially confirmed by the initial letters of their lines.[22] If these titles come from the copyist of the manuscript, then they help date the canons even if these were not written by those to whom they are ascribed.

In the case of the canon to St Basil, the καίσαρος of the acrostic is not the surname of the hymn-writer but the title *caesar*, a fairly rare title which, in conjunction with the name Ioannes could perhaps point to the *caesar* John Doukas, brother of Constantine X Doukas (1059-1067), who corresponded with Michael Psellos and had literary interests.[23] On the other hand, the office of *vestes* associated with the name of the poet who wrote the canon to St Theodore Teron first appears during the reign of John Tzimiskes (969-976) and seems to have disappeared by the time of Alexios Komnenos (1081-1118).[24]

Another work that was also probably written in the 11th century is the composition appearing on ff. 107^{v}-108^{v}, which has escaped the attention of those who have studied the manuscript and remains unedited. The piece is a 65-verses didactic poem in Byzantine dodecasyllables with a title in the same meter: μέτρον ἰάμβων οἱ παρόντες σοι στίχοι.[25] It follows the poems of Gregory of Nazianzus, is recorded in the catalogue as his work,[26] and is separated from the others by a simple decorative line at the level of the title.

Its unknown author, probably some Byzantine *grammatikos*, begins by describing the form of the Byzantine dodecasyllable and the quantity of the syllables it

[21] See Antonopoulou 2017, pp. LXII-LXIII.

[22] The acrostic presented by the first canon, which is ascribed to the «most noble caesar», contains only the title of the hymnographer καίσαρος ἠγαθέου, Βασίλειε, δέχοιο ἀοιδήν, while in that appearing in the second, ascribed to Ioannes *patrikios* and *vestes*, we read only the name ὕμνον ἑοῖο δέχοιο, Ἰωάννη τρισαριστεῦ. Antonopoulou 2017, p. LXIII n. 108) discusses the correction of Ἰωάννη to Ἰωάννου, as it should more properly be, but deems this unnecessary. Given, however, that the two preceding canons are dedicated to St John Chrysostom, one might well wonder whether the Ἰωάννη here is the name not of the poet but of the saint.

[23] For the *caesar* John Doukas see Brand 1991 and Mich. Psell. *Epistulae*, ed. Papaioannou 2019, pp. 99-175, esp. 43-79.

[24] This is a valid hypothesis insofar as the catalogue information corresponds to the real data of the text and is not a misperception on the part of the editor, since the acrostic contains the name Ioannes but no mention of the title of patrikios or the office of vestes (see above n. 22). For the office of *vestes* see Brand, Grierson, Cutler 1991.

[25] With regard to the didactic poem in Byzantium see the recent article by Hörandner 2019, esp. pp. 467-468, which contains all the older bibliography on the subject.

[26] It is listed as nr. 5, Τοῦ αὐτοῦ μέτρον ἰάμβων, beginning on f. 109α.

contains (vv. 1-12). He then (vv. 13-52) outlines the rules governing syllable quantity (long and short by nature and position) and the ways in which they may be used in writing Byzantine twelve-syllable verse.

The poet completes his work with an example, as he says (vv. 53-54), of the use of the rules he has expounded. This takes the form of an 11-verses (vv. 55-65) prayer to Christ, beseeching Him to strengthen the poet, too, with the power of His Cross, with which He enabled the Emperor of the Romans to conquer his enemies and crush their arrogance, and to grant him His protection for many years.

The name of the emperor alluded to here is Constantine. If the reference is not to Constantine the Great, whose connection with the Holy Cross must immediately spring to mind, but to some contemporary Constantine, then we must take as the *terminus ante quem* for the composition of the poem the year 1067, the year of the death (on May 22/23) of Constantine X Doukas,[27] the last Byzantine emperor of that name to whom the poem could refer, since the next Byzantine emperor with the name Constantine was Constantine Palaeologos in the 15th century.

If not Constantine X Doukas, the Emperor Constantine of our poem might be Constantine VII Porphyrogennetos (913-959), who is linked with the metrical *ekphrasis* of the Church of the Holy Apostles by Constantine of Rhodes which follows it in the manuscript, or Constantine VIII (1025-1028), or Constantine IX Monomachos (1042-1055). There is no help to be had from the poet's description. The adjectives χρηστός, χριστιανικώτατος, δικαιότατος, συνετός and πραΰς (vv. 55-58) could apply to any of the three. The same is true of his victories over the enemy (vv. 58-63), which have more of the flavour of a standard formulation than a reference to specific military prowess. The only emperor to whom one might perhaps hesitate to ascribe these qualities is Constantine VIII. Constantine IX Monomachos, by contrast, did have some military successes and, like Constantine X Doukas, his virtues were sung by Michael Psellos.[28]

Failure to identify the emperor thus eliminates a possible clue to the identity of the poet. The didactic nature of the composition might perhaps lead us to the uncorroborated hypothesis that it, too, is the work of Merkourios, which would explain why it appears without his name. That the poem might have been addressed to the emperor himself, as is the case with other didactic poems from the same period addressed to emperors (e.g. of Michael Psellos to Constantine Monomachos)[29] and with the anonymous poem in codex Cantabrigiensis CCC 486,[30] should probably be excluded because of the salutations φίλος (v. 19), κάλλιστε (v. 42) and βέλτιστε (v. 50) it contains. Thus, the only certainty we have is that it was written before 1067, the year of the death of Constantine X Doukas.

The didactic poem composed by this anonymous poet follows the rules of the Byzantine grammarians in terms of syllable quantity and iambic meter, and makes

[27] See Brand, Cutler 1991.
[28] See Mich. Psell. *Orationes panegyricae*, ed. Dennis 1994, orr. 1-10, pp. 1-116.
[29] See Mich. Psell. *Poemata*, ed. Westerink 1992, pp. 1-72.
[30] See Delle Donne 2013.

use of the concessions available to the Byzantine poet in writing iambic verse. Among these is the possibility of a short syllable in the final (12th) position, the freedom to consider α, ι, υ as either long or short, and the conditions under which a syllable is made long by position.

The poem displays some similarities with the poem περί τοῦ ἰαμβικοῦ μέτρου (on the iambic meter) attributed in some manuscripts to Michael Psellos but in others to the monk Ioannikios, a contemporary of Theodore Prodromos, an ascription considered fairly certain,[31] and with the 16 twelve-syllable lines on the iambic meter and the accompanying prose text on the same subject and on syllabic quantity.[32]

It bears, however, an even closer resemblance to a long (100 twelve-syllable verses) poem on the iambic meter composed by John Botaneiates, jurist and taboullarios in Crete and addressed to his colleague Isidoros in Chios, probably towards the end of the 12th century.[33] That poem also includes the basic rules governing vowel quantity.

L vv. 2-5	τὸ τῶν ἰάμβων· ἓξ γὰρ ἅπας ὁ στίχος ἔσχηκε χώρας, ἃς φασὶ σοφοὶ πόδας, χώρα δ' ἑκάστη συλλαβὰς ἔχει δύο. ὁ ποῦς ὁ πρῶτος, πέμπτος ἅμα καὶ τρίτος
B vv. 13-15	ἓξ γὰρ πόδας ἴαμβος ἅπας σοι φέρει (ταὐτὸν δὲ ποὺς πέφυκε καὶ χώρα πάλιν) χώρα δ' ἑκάστη συλλαβὰς φέρει δύο. πρῶτον τρίτον πέμπτον τε τῶν στίχων πόδα.
L v. 8 B v. 18	ὁ δεύτερος δὲ καὶ τέταρτος κατ' ἴσης τὸν δεύτερον δὲ καὶ τέταρτον, ὡς θέμις
L vv. 16-20	ἄλφα τέ φημι σὺν ἰῶτα διχρόνῳ φέρον τὲ καὶ υ· δίχρονον γὰρ καὶ τόδε. τὰ τρία τάδε δίχρονα νόει, φίλος, ἴσως δὲ μακρὰ καὶ τὰ βραχέα σκόπει,
B vv. 14-16	ἄλφα ἰῶτα καὶ τὸ υ δὲ τὰ τρία, τούτων ἕκαστον ὡς χρόνους ἔχουν δύο δέχοιο μακρὸν ἢ βραχύ, καθὼς θέλεις.

Given the certain dating of these three poems in the second half of the 12th century, the anonymous poem in codex Laura Λ 170 is probably a century earlier, although it was doubtless written for the same reasons as the later ones. Whether or not it was composed by Merkourios is something that for the moment cannot be

[31] See Hörandner 2012, esp. p. 62, and Hörandner 2019, p. 467. See the edition in Westerink 1992, pp. 236-237, nr. 14, and for the identification of Ioannikios see Vassis 1994; Vassis 2002, p. 45; Polemis 1995, p. 279.

[32] See Delle Donne 2013.

[33] Botaneiates was taboullarios in Crete circa 1197 (see Kazhdan 1991) and the oldest manuscript preserving the poem (Vat. Chis. R.IV.11) dates to the beginning of the 13th century (see Franchi de' Cavallieri 1927, pp. 11-15). An unexplained dating in probably the 14th century is given by Bernard 2018, p. 18. For the edition Studemund 1886, pp. 201-204; Cougny 1875.

established. What is certain is that Merkourios' work should be dated no later than the beginning of the 12th century, nearly two centuries earlier than its recent dating.

Metre

The metre of the poem is the Byzantine dodecasyllable. The poet follows the rules of prosody as implemented in the Byzantine period and as he himself describes them. The *dichrona* (α, ι, υ) are handled freely as either long or short. Syllables long by position are considered those whose short vowel is followed by a double consonant, or a doubled consonant, or a pair of consonants the first of which is λ, μ, ν or ρ; if λ, μ, ν or ρ is the second of two consonants, the syllable is considered either long or short.

Hiatus does not occur. With the exception of v. 39 which is necessarily oxytonic (τὸ ταῦ), all the other verses have a paroxytone ending, namely, they are stressed on the penultimate syllable. Of the 65 verses in the poem, 38 have an internal pause after the fifth syllable (B5) and 18 after the seventh (B7), while in 9 verses either is possible, although in two of these cases syntax makes the B5 preferable and in one the B7.

The pattern of the stress before the internal pause is as follows:

B5: Paroxytone 21 (32,3%); Oxytone 11 (16,9%); Proparoxytone 2 (3%)

B7: Proparoxytone 16 (24,6%); Paroxytone 2 (3%).

+ Μέτρον ἰάμβων οἱ παρόντες σοι στίχοι
Τὸ μέτρον ἑξάμετρον ἐστὶ τῶν στίχων
τὸ τῶν ἰάμβων· ἓξ γὰρ ἅπας ὁ στίχος
ἔσχηκε χώρας, ἃς φασὶ σοφοὶ πόδας,
χώρα δ' ἑκάστη συλλαβὰς ἔχει δύο.
ὁ ποῦς ὁ πρῶτος, πέμπτος ἅμα καὶ τρίτος
ἐκ βραχέος φέρουσι καὶ μακροῦ πόδας
ἢ δύο μακρῶν εἰσάγουσι τοὺς πόδας,
ὁ δεύτερος δὲ καὶ τέταρτος κατ' ἴσης
ἐκ βραχέος φέρουσι καὶ μακροῦ πόδας,
ἕκτος σὺν αὐτοῖς τοὺς πόδας ἴσους φέρει,
πολλάκις οὗτος καὶ βραχεῖς πόδας δύο,
εἴπέρ τις ἄγχει τὸν στιχοπλόκον βία.
Καὶ λοιπὸν οὕτως γράφε μοι τὰ βραχέα·
ε̄ καὶ ο̄ μικρὸν εἰς βραχὺν τόπον τίθει,
η̄τα δὲ καὶ ω̄ μείζονα μακρὰ νόει.
δίφθογγα πάντα μακρὸν ἄγουσι χρόνον,
ἄλφα τέ φημι σὺν ἰῶτα διχρόνῳ
φέρον τὲ καὶ υ· δίχρονον γὰρ καὶ τόδε.
τὰ τρία τάδε δίχρονα νόει, φίλος,
ἴσως δὲ μακρὰ καὶ τὰ βραχέα σκόπει,
ὅταν ε̄ σὺν υ τυγχάνῃ τῷ διχρόνῳ,

πάλιν ε̄ βραχὺ σὺν ἰῶτα διχρόνῳ,
ō βραχὺ δ’ αὖθις σὺν δυσὶ τοῖς διχρόνοις,
ἰῶτα καὶ ῡ τοῖς ἄνω λελεγμένοις,
ἀεὶ μακρὰ ποίησον ἀναμφιβόλως.
τὰ δίχρονα δὲ τὰ τρία μόνα τάδε
σμίκρυνε καὶ σύστελλε, κἂν ἔχῃς βίαν,
ὡς αἱρετόν σοι τάδε γράφε σοῖς στίχοις.
σύμφωνα δ’ εἴπερ δίχρονον ἐμπροσθίως
διττὰ καθυπάρχουσιν, ἔκτεινε γράφων,
τοῖς διχρόνοις ἴσως δὲ καὶ τὰ βραχέα.
εἰ βραχέος πρόεισι σύμφωνα δύο,
ἔκτεινε καὶ μάκρυνε πρὸς πλοκὴν στίχων.
οὕτως δὲ γράφων μὴ πτοηθῇς κατά τι
ὡς μῶμον ἕξεις μακρύνων τὰ βραχέα,
κανὼν γὰρ οὗτος τῶν σοφῶν καλῶς ἔχων.
σύμφωνα τάδε κατὰ νοῦν λογιστέον·
τὸ βῆτα, γάμμα, δέλτα, θῆτα, καὶ κάππα
λάμδα, μῦ, νῦ, ‹πῖ›, τὸ ῥῶ, τὸ σίγμα, τὸ ταῦ,
φῖ, χῖ, σὺν αὐτοῖς καὶ τρία σκόπει πάλιν,
διπλᾶ τὰ τρία καὶ διπλοῦν νόει τρόπον,
συγκείμενα, κάλλιστε, συμφώνων δύο·
τὸ ζῆτα, τὸ ξῖ, τὸ ψῖ, τὰ τρία τάδε,
καὶ μακρύνουσι τοὺς χρόνους οὐκ ἀσκόπως,
τῶν διχρόνων τέ φημι καὶ τῶν βραχέων.
τὸ λάμδα καὶ μῦ καὶ νῦ καὶ ῥῶ πλειστάκις
τὰ δίχρονά τε καὶ τὰ φύσει βραχέα
ποιοῦσι μακρὰ καὶ βραχύνουσι πάλιν,
ὄπισθεν εἰ σύμφωνον ἐκ τῶν τεττάρων
εὕρῃς τεθέν, βέλτιστε, γράψον ὡς θέλεις,
εἴπερ δ’ ὄπισθεν ἀμετάβολον λάβοις,
ἔκτεινε καὶ μάκρυνε καὶ μὴ διστάσῃς.
χάριν δοκιμῆς τῶν ἄνω λελεγμένων,
ἔστωσαν οὗτοι φιλαλήθως οἱ στίχοι.
Κωνσταντίνῳ μέδοντι Ῥωμαίων γένους,
χρηστῷ βασιλεῖ, χριστιανικωτάτῳ,
δικαιοτάτῳ, συνετῷ καὶ πραεῖ,
ὅπλον κραταιὸν σταυρὸν εἰς συμμαχίαν
δέδωκας, αὐτάγαθε, τὸν σὸν καὶ σκέπην,
ὅπως νικήσῃ στίφος ὑπεναντίων
καὶ τῶν τυράννων καταλύσῃ τὰ θράση·
καὶ δὴ καθεῖλε τῆδε τῇ καθοπλίσει
καὶ δαιμόνων φρύαγμα χαλεπωτάτων,
ὄντινα, σῶτερ, πρὸς σκέπην κἀμοὶ δίδου·
καὶ φυλακὴν ἄρρηκτον ἐν πλείστοις χρόνοις.

29 an διχρόνου? 50 an εὕρεις?

Antonopoulou 2009	Th. Antonopoulou, *The Metrical Passions of SS. Theodore Tiron and Theodore Stratelates in Cod. Laura Λ 170 and the Grammatikos Merkourios*, in S. Kotzabassi, G. Mavromatis (eds.), *Realia byzantina*, Berlin – New York 2009, pp. 1-11
Antonopoulou 2017	Th. Antonopoulou (ed.), Mercurii grammatici *Opera iambica*, Turnhout 2017
Antonopoulou 2019	Th. Antonopoulou, *An Anonymous Iambic Canon to St John Chrysostom*, in B. Roosen, P. Van Deun (eds.), *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ*, Turnhout 2019, pp. 57-75
Baldi, Migliorini 2008	D. Baldi, T. Migliorini, *Un epigramma inedito di Giorgio Cabasila nel Laur. S. Marco 318*, «Medioevo Greco» 8, 2008, pp. 1-29
Bandini 1768	A. M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, II, Florentiae 1768 (repr. 1961, with additions by E. Rostagno, N. Festa)
Beck 1977[2]	H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977[2]
Bernard 2018	F. Bernard, *Rhythm in the Byzantine Dodecasyllable: practices and perceptions*, in A. Rhoby, N. Zaglas (eds.), *Middle and Late Byzantine Poetry: Texts and Contexts*, Turnhout 2018, pp. 13-41
Brand 1991	Ch. M. Brand, *Doukas, John*, in *ODB* I (1991), p. 658
Brand, Cutler 1991	Ch. M. Brand, A. Cutler, *Constantine X Douka*s, in *ODB* I (1991), pp. 504-505
Brand, Grierson, Cutler 1991	Ch. M. Brand, Ph. Grierson, A. Cutler, *Alexios I Komnenos*, in *ODB* I (1991), p. 63
Callahan 1992	J. F. Callahan (ed.), Gregorii Nysseni *De oratione dominica. De beatitudinibus*, Leiden-New York-Köln 1992
Cougny 1875	E. Cougny, *Théorie du vers iambique. Poéme de Jean Nomicos le Botaniate*, «Annuaire de l'Association pour l'Encouragement des Études Grecques en France» 9, 1875, pp. 90-96
Cramer 1835	J. A. Cramer, *Anecdota Graeca bibliothecarum Oxoniensium*, II, Oxford 1835 (repr. Amsterdam 1963)
Delle Donne 2013	S. Delle Donne, *Sedici giambi sul giambo (per un imperatore?) e un trattatello sul giambo dal ms. Corpus Christi College 486 di Cambridge*, «Medioevo Greco» 13, 2013, pp. 37-56
Dennis 1994	G. T. Dennis (ed.), Michaelis Pselli *Orationes panegyricae*, Stutgardiae – Lipsiae 1994
Drachmann 1936	A. B. Drachmann, *Die Überlieferung des Cyrillglossars*, Kobenhavn 1936
Franchi de' Cavalieri 1927	P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Graeci Chisiani et Borgiani*, Romae 1927
Hörandner 2012	W. Hörandner, *The Byzantine Didactic Poem – A Neglected Literary Genre? A Survey with Special Reference to the Eleventh Century*, in F. Bernard, K. Demoen (eds.), *Poetry and its Contexts in Eleventh-Century Byzantium*, Farnham – Burlington VT 2012, pp. 55-67
Hörandner 2019	W. Hörandner, *Teaching with Verse in Byzantium*, in W. Hörand-

ner, A. Rhoby, N. Zagklas (eds.), *A Companion to Byzantine Poetry*, Leiden 2019, pp. 459-486

James, Vassis 2012 — L. James, *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles*, with a new edition of the Greek text by I. Vassis, Farnham – Burlington, VT 2012

Jungck 1974 — Chr. Jungck (Hrsg.), Gregor von Nazianz, *De vita sua. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar*, Heidelberg 1974

Kazhdan 1991 — A. Kazhdan, *Botaneiates*, in *ODB* I (1991), pp. 314-315

Lavriotis 1896 — A. Lavriotis, *Ἀναγραφὴ τεύχους τῆς ἐν Ἄθῳ Βιβλιοθήκης τῆς ἱερᾶς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας ὑπ. ἀριθμ. θέσ. Β*, «Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια» 20, 1896-1897, fasc. 27 (30/8/1896), pp. 222-223

Legrand 1896 — É. Legrand, *Description des oeuvres d'art et de l'Église des Saints Apôtres de Constantinople, poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien*, «Revue des Études Grecques» 9, 1896, pp. 32-65

Oikonomidès 1986 — N. Oikonomidès, *Le dédoublement de saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia*, «Analecta Bollandiana» 104, 1986, pp. 327-335 (= N. Oikonomidès, *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade: Studies, Texts, Monuments*, Aldershot 1992, nr. I)

Papaioannou 2019 — St. Papaioannou (ed.), Michael Psellus, *Epistulae*, Berlin 2019

Polemis 1995 — I. Polemis, *Προβλήματα τῆς βυζαντινῆς σχεδογραφίας*, «Ἑλληνικά» 45, 1995, pp. 277-302

Spyridon, Eustratiades 1925 — Spyridon Lavriotes, S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge, MA 1925 (repr. New York 1969)

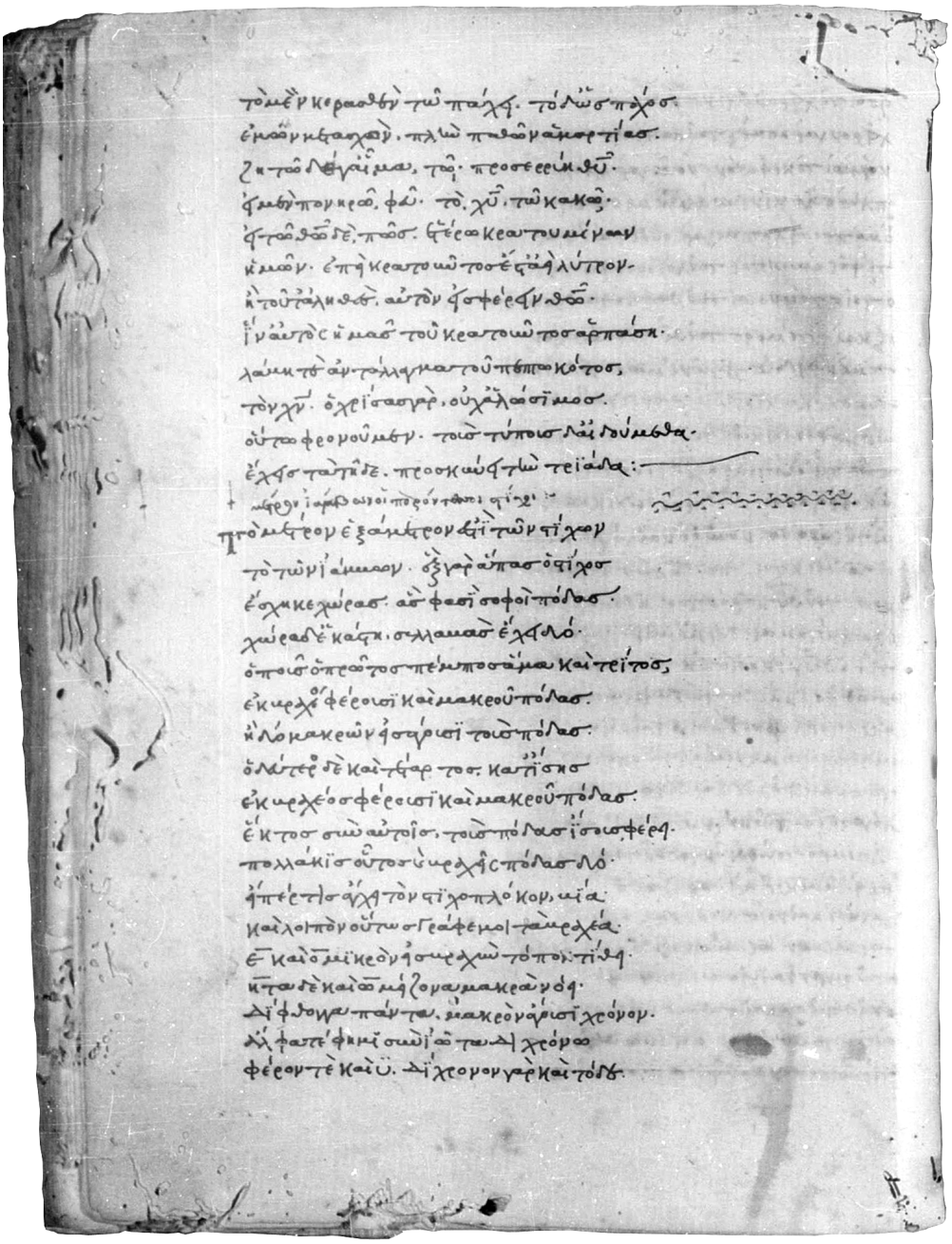
Studemund 1886 — G. Studemund, *Anecdota varia graeca: musica, metrica, grammatica*, Berolini 1886

Vassis 1994 — I. Vassis, *Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos*, «Byzantinische Zeitschrift» 86/87, 1994, pp. 1-19

Vassis 2002 — I. Vassis, *Τῶν νέων φιλολόγων παλαίσματα*, «Ἑλληνικά» 52, 2002, pp. 37-68

Vassis 2005 — I. Vassis, *Initia carminum Byzantinorum*, Berlin – New York 2005

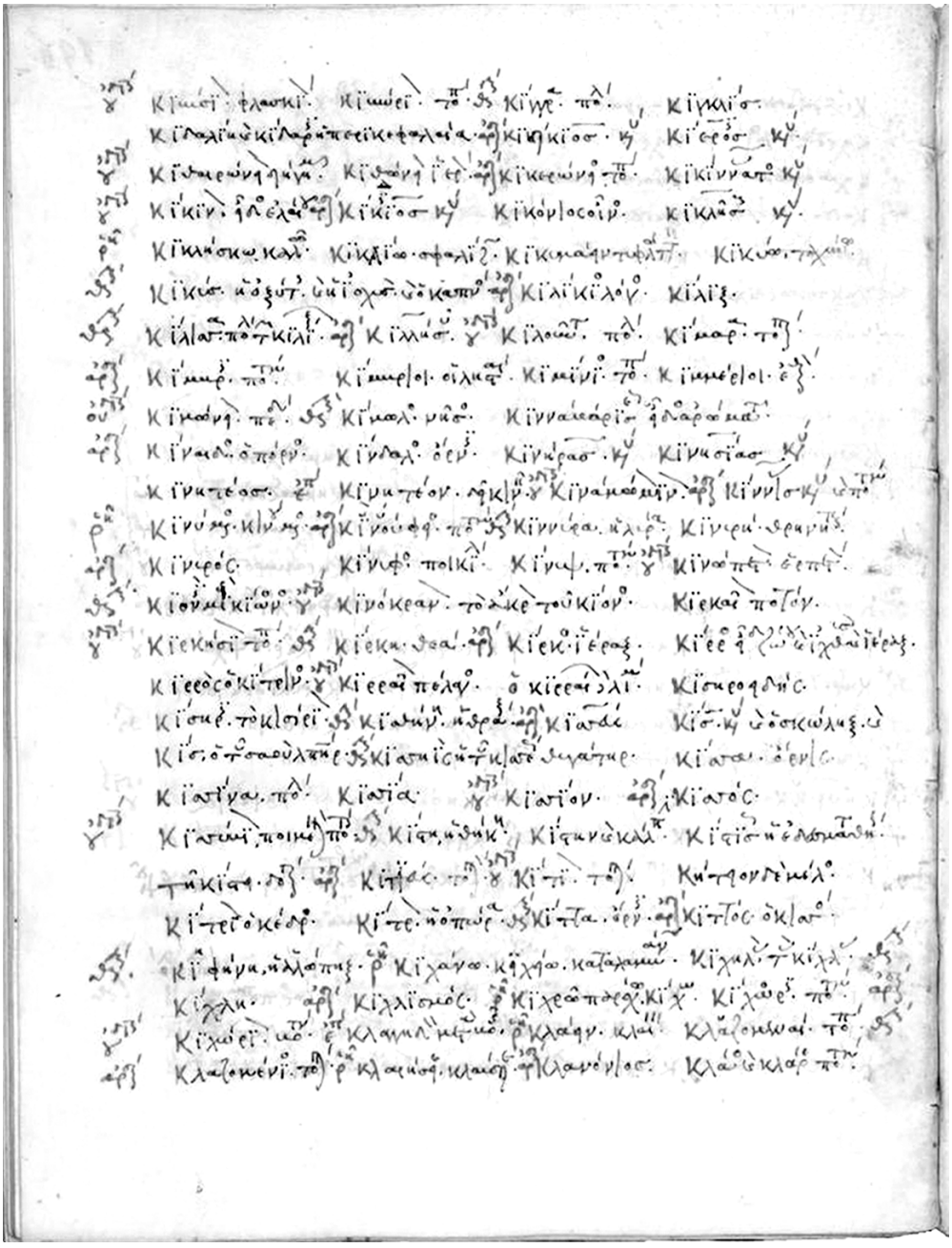
Westerink 1992 — L. G. Westerink (ed.), Michaelis Pselli *Poemata*, Stutgardiae – Lipsiae 1992



Athous Laura Λ 170, f. 107v

Athous Laura Λ 170, f. 155^{v}

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. plut. 59.16, f. 196r. Su concessione del Ministero della Cultura. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.



Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. plut. 59.16, f. 196^{v}. Su concessione del Ministero della Cultura. È vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.

“The importance of Being Νέπος”: dileggiare un’eresia in forma d’enigma. Sull’*Aenigma Byzantinum* 190 Milovanović

> Il Capo ha decifrato l’enigma. Sapeva che il mio problema era di indicare la città che si chiama ‘Albert’, e che non ho trovato altro mezzo che uccidere una persona che avesse questo nome.
>
> J. L. Borges, *Finzioni*, *Il giardino dei sentieri che si biforcano*

> ἀτόπαστον
>
> (Aesch. fr. 119 Radt)

> ῥήτορας πολυφθόγγους ὡς ἰχθύας ἀφώνους
>
> (*Hymn. akath.* XVII 1)

1.0 L’enigma e le sue traduzioni

> Ἐγκύρσας νεπόδεσσιν ἀνὴρ δείλαιος ἀέλπτως,
> καὐτὸς ἐν οὐ πολλαῖς ὥραις νέπος ἐξεφαάνθη,
> καὶ φωνῆς μὲν ὅδ’ ἦν ἐπιδευὴς ἔλλοπι ἶσα.
> Αὐγασάμην δ’ ἕτερον νέποδα βροτῷ εἴκελον αὐδήν,
> καὶ θαῦμ’ ἦεν ἀκούειν ἀφραδέεσσιν ἄπιστον.[1]

> Cum incidisset in pisces vir timidus insperato,
> et ipse non multis horis piscis apparuit,
> et voce quidem hic erat indigens pisci muto pariter:
> Vidi autem alterum piscem homini similem voce,
> et miraculum erat auditu ignaris incredibile.[2]

> Ein Seller traf unverhofft auf Fußlose (Robben)
> und zeigte sich in wenigen Stunden selber fußlos (stumm),
> und seine Stimme glich der eines stummen Fisches;
> doch ersah ich einen anderen Fußlosen, der an Stimme
> einem Sterblichen glich,
> und das Wunder was den Besinnungslosen zu hören unglaublich.[3]

> Als ein erbärmlicher Mann unerwartet unter Fische geriet,
> erschien er auch selbst nach kurzer Zeit als Fisch.
> Und er war ohne Stimme, ebenso wie ein stummer Fisch;
> ich aber sah einen anderen Fisch, an Stimme einem Menschen änlich,
> und dies zu hören, war ein unglaubisches Wunder für die Unwissenden.[4]

> Un uomo vile si imbatté inaspettatamente in un branco di pesci

[1] Enigma anonimo e senza soluzione, contrassegnato col numero 190 nella raccolta di Milovanović 1986.
[2] Traduzione di Hugo Grotius pubblicata in Cougny 1890, *App.*, VII, nr. 28.
[3] Traduzione di Schultz 1909, p. 35.
[4] Traduzione di Schneider 2020, pp. 258-259.

e, dopo non molte ore, apparve lui stesso pesce,
ed era privo di voce, come un pesce coperto di squame.
Ma poi vidi (apparire) un altro pesce simile all'uomo,
per quel che riguardava la voce,
ed era un vero miracolo ad ascoltarsi, incredibile per gli stolti.[5]

1.1 Introduzione

Gli editori e i commentatori (Lessing, Cougny, Piccolos, Schultz, Milovanović, Schneider) di questo enigma anonimo si sono ritrovati, il più delle volte, a "constatarne" la struttura e le particolarità, fornendo sì una propria traduzione, ma quasi mai entrando nel merito di una possibile soluzione.

La prima apparizione del cosiddetto enigma dell'"uomo-pesce" si deve al grande Gotthold Ephraim Lessing, che, divenuto bibliotecario della prestigiosa Biblioteca Ducale di Wolfenbüttel, lo scoprì all'interno del ms. Gudianus graecus 77 accompagnato da altri tre indovinelli e ne pubblicò il testo nel 1773, senza tuttavia indicarne una soluzione.[6]

L'enigma riappare, poi, nella raccolta di Cougny, che si limita a riportare quanto affermato in precedenza da Piccolos, ovvero che «il n'y a pas, à ma connaissance, un autre exemple de νέπος (au nominatif), au lieu de νέπους. On peut le rapprocher du τρίπον et τέτραπον (au lieu de τρίπουν et τετράπουν) de la célèbre énigme du Sphinx».[7]

Senza dubbio l'osservazione colpisce nel centro, col rilevare l'occorrenza di νέπος, la particolarità dell'intero enigma, il quale – data la struttura metrica nonché l'utilizzo specioso del vocabolo νέπος, di stampo omerico come l'intero componimento[8] – potrebbe essere considerato quale prodotto letterario e alquanto antico; tuttavia (come vedremo) si ha ragione di credere che proprio la scelta del sostantivo νέπος quale singolare nominativo – vero e proprio *hapax legomenon* – abbia invece necessitato che l'intero componimento si cucisse intorno ad esso. Dunque che νέπος non sia da considerare "un elemento tra gli altri", ma la matrice stessa dell'enigma; e che poco abbia a che fare con la Sfinge e con i piedi.

1.2 νέπος: un pesce discendente da ciò che non ha piede: ricognizione di un significato

Il significato di νέπος è riconducibile a quello di «bambino» e «discendente», e lo ritroviamo in correlazione soprattutto alla sfera marina: per esempio in Omero, ἀμφὶ δέ μιν φῶκαι νέποδες καλῆς ἁλοσύδνης.[9] Ma anche nel caso di questo verso omerico ritroviamo diverse possibili interpretazioni: Chantraine riporta l'interpre-

[5] Traduzione di Simone Beta, gentilmente concessa.
[6] Sulla storia di questi indovinelli rimando a Beta 2021, in corso di stampa. Lessing ne pubblicò il testo in Lessing 1773, pp. 419-446.
[7] Cougny 1890, p. 582; Piccolos 1853, p. 193.
[8] Si notino le forme omeriche νεπόδεσσιν; ἦεν; ἀφραδέεσσιν.
[9] Hom. *Od.* IV, 404.

tazione di νέποδες come epiteto delle foche in quanto il *Lexicon Homericum* di Apollonio (p. 115, 31 Bekker) registra una corrispondenza tra ἄποδες e νέποδες, per la quale si potrebbe mostrare come le foche corrispondano ad animali "senza piedi" mediante un particolarissimo νε- privativo.[10]

Lo stesso Chantraine prosegue nel riportare la citazione del lessicografo, che ipotizza anche una rispondenza di νέποδες con νηξί-ποδες, dal verbo νήχω «nuotare», ciò che portebbe nel vedere nelle foche animali «con i piedi nuotanti». In ultimo, cassando ogni possibile fantasioso prefisso negativo in νε-, opta per leggere comunque in νέπος il significato di «discendente», in rapporto con il lat. *nepos*, sanscr. *napatah* («figlio minore», «nipote»).

L'accostamento con il significato di «bambino» si può giustificare anche considerando l'andatura caratteristica dei bambini che non sanno ancora camminare, e dunque gattonano:[11] in quest'ultimo caso l'uso dei piedi è pressoché assente giacché è proprio con le mani e con le ginocchia che il bimbo si porta in avanti – a meno che, proprio in virtù dello stesso motivo, non se ne vogliano scorgere quattro.

Ora, secondo il LSJ, in alcuni poeti ellenistici (Callimaco e Nicandro), νέπος sta a significare «pesce»[12] – come appare evidente anche nel nostro enigma. E ciò porta subito a una domanda – che è poi l'origine della possibile soluzione dell'enigma – ovvero: perché non aver usato la più immediata e conosciuta parola ἰχθύς per designare il «pesce» (parola che semanticamente non avrebbe alterato di nulla il componimento)? Non è credibile che l'autore dell'epigramma sia stato spinto a scegliere νέπος da particolari ragioni metriche o formali: ci troviamo di fronte ad una mano erudita che avrebbe potuto agevolmente strutturare il componimento.

1.3 Schultz e la ricostruzione impossibile di un enigma

Nel suo volume Schultz 1909 cercò di fornire una spiegazione dell'enigma. Il punto intorno al quale ricostruì una serie di allusioni fonetiche e semantiche fu l'espressione ἔλλοπι ἶσα, che leggiamo al v. 3; secondo Schultz

> Nun sind aber die Σελλοί oder Ἑλλοί die Bewohner der Ἑλλοπίη (Hesiod fr. 134 Rz^2) und also ihrem wollen Namen nach Ἐλλοπιεῖς, d. h. "Stumme" (Hesych. "Lex.", ε, 2170). Mit Recht schloß hieraus Eisler daß in Dodona ein Kollegium von Fischpriestern (Ἔλλοπες) neben einem solchen von Taubenpriesterinnen (Πελειάδες; παλλακίδες: vgl Herod. II, 55) bestanden hat. Diese Priester bezeichnet schon die homerische Patroklie (Il. XVI, v. 234) als "[…] ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι", und auf asiatischem Boden findet sie sich noch durch die Inschrift aus Tralles (Bull. hell. 1883 VII, 276 Nr. 19 vgl Kern s. v. Dodona in Paulys Realenzy-

[10] Chantraine 1968-1980, *s.v.* νέποδες; la traduzione di Schultz («Fußlose Robben») sembra proprio riferirsi anche a questo particolare. Lo stesso Apollonio afferma tuttavia che una simile ipotesi è falsa, in quanto ἔχουσι γὰρ πόδας αἱ φῶκαι («le foche hanno le pinne»): meglio quindi propendere per il significato di ἀπόγονος («discendente»).

[11] Difatti dei serpenti, i quali non hanno piedi e dunque strisciano, si conosce anche la denominazione ἐλλόποδες (cfr. LSJ).

[12] Call. fr. 260; Nic. *Alex.* 468 e 485; *AP* VI 11 e XI 60.

> klop.) bezeugt, nach welcher eine gewisse ΑΥΡΗΛΙΑ ΑΙ[Μ]ΙΛΙΑ einen unbekannten Gegenstand "[…] παλλακεύσασα κατὰ χρησμόν. Διι" (dem Zeus Larasios von Tralles) weiht, wobei sie sich bezeichnet als: "[…] ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων". Nun würden die Νέποδες, die Robben, treffend als χαμαιεῦναι sich verstehen lassen, und der lautliche Anklang zwischen: "παλλα-κί-δες" und "Πελ-ε-ιά-δες" einerseits; sowie "ἀνιπτόπ-ο-δες" und "Νέπ-ο-δες" anderseits, darf vielleicht als für weitere Forschungen beachtenswert namentlich mit Rücksicht darauf hervorgehoben werden, daß in diesem ganzen mystichen Kreise Buchstaben- und Wortsymbolik durchwegs wahrscheinlich sind. Sollte indessen, wie die Inschrift von Tralles nahe legt, zwischen den παλλακίδες und Νέποδες, ein connubium bestanden haben, dann könnte vielleicht auch δείλαιος gegenüber σελλαΐος an Bedeutung gewinnen, wofern man (die übrigens zunächst unwahrscheinliche) Annahme, daß dem Verfasser des Rätsels ein solches connubium unsittlich schien, urgieren wollte.[13]

Schultz ha calcato tutte le piste possibili e impossibili – che qui non indugiamo a esplicitare[14] – e in alcuni casi sembra esplorare, più che l'enigma, ciò che ne è stato prima, cioè la fase preparatoria, ossia il momento compositivo e le intenzioni nascoste, andando alla ricerca delle fonti, delle plausibili allusioni sommerse nel testo, ma di fatto la sua analisi rimane un autoschediasma (soprattutto nel voler leggere una rete di specifici richiami fonetici tra parole che, nel testo, sono anche assenti).

La conclusione di Schulz è

> […] Näher liegt aber wohl, anzunehmen, daß das Rätsel selbst von einer Orakelstätte, an der es νέποδες oder ἀνιπτόποδες gab stammt und sich auf die Art der Orakelgebung an solchen Orten (Strabo, VII, 329, fr. 1: […] ἐχρησμῴδει δ' οὐ διὰ λόγων, ἀλλὰ διά τινων συμβόλων).[15] Eine weitere Aufklärung ist mir nicht möglich und ich gestehe gern, daß noch das meiste unsicher, vieles dunkel und die entscheidende Deutung weiteren Entdeckungen vorbehalten bleibt.

Sicuramente l'attenzione dedicata al sostantivo ἔλλοπι[16] ha portato a ricostruire un retroscena mistico-letterario interessante, che non può essere ignorato: ma si aggiunga anche il particolare legame, all'interno del verso omerico citato in precedenza, tra le foche e Proteo, il dio della trasformazione; nonché le numerose questioni che hanno interessato l'ambigua natura[17] e la definizione dell'ἔλλοψ, anche in relazione alla vicenda della ninfa Ocirroe e del pescatore Pompilo (per l'appunto, trasformato in pesce da Apollo) – che qui non può essere indagata, ma per cui si rimanda alla lettura di un passo di Ateneo.[18]

[13] Schultz 1909, pp. 30-31. Vd. anche Schultz 1913, coll. 62-125. La menzione di Eisler si riferisce a Eisler 1908, pp. 80-82. Per una trattazione relativa ai molti aspetti del particolare sacrale (e non) del «non lavarsi i piedi», a partire da Eubulo, fr. 137 K.-A. (laddove scorgiamo l'impiego di una *iunctura* omerica quale ἀνιπτόποδες χαμαιευνάδες, con un intento decontestualizzante simile a quello presente nel nostro enigma), rimando a Izzo 2019, pp. 175-186.

[14] Tuttavia, per una ricognizione sui luoghi in cui appaiono i Selli, rimando al commento al fr. 3 Kannicht dell'*Eretteo* di Euripide che si legge in Sonnino 2010, pp. 218-221.

[15] Cfr. Strab. VII 7, 10: περὶ δὲ Δωδώνης τοὺς μὲν περιοικοῦντας τὸ ἱερὸν διότι βάρβαροι διασαφεῖ καὶ ὁ Ὅμηρος ἐκ τῆς διαίτης, ἀνιπτόποδας χαμαιεύνας λέγων.

[16] Qui tradotta con la più semplice accezione di «pieno di squame», «squamoso» (LSJ: «scaly»).

[17] Per un approfondimento delle questioni elencate cfr. Savoldi 1996.

[18] Athen. VII 277b-289e. Per un confronto lessicale col nostro enigma, cfr. anche VI 271a, ove

Approfondire questi aspetti porterebbe a irrobustire la rete di suggestive ipotesi sollevata dallo Schultz. Ma conoscere gli errori, e i loro *sviamenti*, è altrettanto utile che conoscere la soluzione: è quello che succede, per esempio, in enigmi quali leggiamo nello *Sfingocarione* di Eubulo, dove, prima della soluzione oscena ma corretta (il *proktós*), ne viene data una più neutra ma sbagliata (*Callistrato*,[19] un uomo politico), o nella *Saffo* di Antifane, dove la prima soluzione suggerita per un indovinello posto dalla stessa poetessa (gli *oratori*) risulterà, per quanto ingegnosa, del tutto fuoristrada (rispetto a quella giusta, l'*epistola*).[20]

Proprio, dunque, come in questi due casi, le soluzioni, errate al pari delle ipotesi dello Schultz, offrono il fianco alla fascinosa equivocabilità degli enigmi.

1.4 Una recente interpretazione di L. Schneider

Nella sua poderosa opera di ricognizione dell'enigma nel mondo greco e bizantino, Luisa Schneider ha di recente proposto una virtuosa interpretazione che, se da una parte si allontana dalle allusioni fonetiche dello Schultz, dall'altra non si sottrae dall'evocare (im)possibili connessioni.

La studiosa parte dal ritenere la particolare occorrenza della parola νέπος quale "falso problema", dal momento che

> […] für den zeitgenössischen Rezipienten bestanden haben, für den der Begriff wohl weniger fraglich gewesen sein muss. Vielmehr bestand die Herausforderung für ihn darin, den beschriebenen Wesenswandel des Mannes (vv. 1-3) und die Sprachbegabung des besonderen Fisches (vv. 4-5) zu erklären.[21]

E prosegue così:

> Die Frage ist, unter welchen Umständen ein Mann „unter Fische geraten" (ἐγκύρσας νεπόδεσσιν) kann, und inwiefern ihn das zu einem δείλαιος macht. Es scheint dabei nahezuliegen, an einen Ertrinkenden zu denken. Als solcher kommt er unter Wasser in die „Gesellschaft" der Fische – und findet ein trauriges Ende, welches seine Bezeichnung als δείλαιος durchaus zu rechtfertigen vermag. Der Ertrinkende als Rätselobjekt durchläuft nun einen Wesenswandel, im Laufe dessen er sich den Fischen, von denen er umgeben ist, gewissermaßen annähert. Gemeint ist dabei jedoch gerade nicht, dass er unter Wasser schwimmen und atmen kann, sondern vielmehr, dass er stumm wie der sprichwörtliche Fisch wird (v. 3; vgl. LSJ 537 s. v. ἔλλοψ, das nicht nur im Sinne eines Epithetons häufig von stummen Fischen gesagt wird, sondern als Substantiv auch selbst einen [bestimmten] Fisch bezeichnen kann), insofern unter Wasserselbst noch eventuelle Hilferufe unhörbar wären. Um die Paradoxie des sich gleichsam, wenn auch nur dem oberflächlichen Anschein nach, in einen stummen Fisch verwandelnden Menschen zuzuspitzen, schließt das Rätsel mit der umgekehrten Beschreibung eines mit Stimme begabten Fisches. Man

viene citato un frammento dell'*Intrigante* di Enioco (fr. 3 Kassel-Austin): ὁρῶ δὲ θαῦμ' ἄπιστον, ἰχθύων γένη (cfr. Soph. fr. 762 Radt; Luc., *Pisc.* 48).

[19] Sulla presenza di nomi propri all'interno degli enigmi vd. Berra 2007.

[20] Eubul. fr. 105 K.-A.; Antiph. fr. 194 K.-A. Sui due enigmi vd. l'analisi di Beta 2016, pp. 100-103 e 116-117.

[21] Schneider 2020, pp. 258-259.

> mag hier an die Sirenen denken, die ahnungslose Seefahrer mit ihrem schönen Gesang anlockten und zum Ertrinken in gefährlichen Untiefen brachten. Während die Fabelwesen in der älteren berlieferung als Mischwesen aus Frau und Vogel galten, waren sie später, sicher ab dem Mittelalter, als Fischfrauen bekannt. Als Töchter einer der neun Musen waren die zwei bzw. drei Ungeheuer mit unsagbar schönen, wundervollen Stimmen begabt. Hierauf mag der Schlussvers, der von der Fischstimme als 'θαῦμα ἄπιστον' spricht, zielen. Dass sie ausgerechnet den 'ἀφραδέεσσιν' als solche erscheint, mag wiederum als Anspielung auf die schwerwiegenden Folgen des trügerischen Gesangs hindeuten, vor denen unbedarfte Seefahrer nicht gewarnt waren.

La debolezza di questa interpretazione sta forse nel non riuscire ad identificare dei motivi letterari, storici, logici specifici a cui l'enigma potrebbe alludere: parlare di un uomo che sta annegando – assumendo che δείλαιος anziché «vile» significhi «sfortunato», poiché caduto in mare – e che dunque non può parlare e in questo è simile ad un pesce; e accostare ciò al fenomeno delle sirene, secondo Schneider riporterebbe a un episodio non meglio determinabile in cui un uomo che sta per annegare avrebbe avuto a che fare con una sirena e con uno stuolo di testimoni che nulla sanno delle doti delle sirene (o almeno a un episodio in cui questi due elementi fossero legati in qualche modo).

A mio parere è una ricostruzione troppo generica, a meno che non si decida di leggere nell'enigma un (improbabile) esempio greco di *fatrasie*, il bizzarro genere letterario medievale all'interno del quale i componimenti poetici erano costituiti da elementi semanticamente sconnessi o, sicuramente, debolmente legati.[22]

Nell'enigma, secondo Schneider, compare un uomo che annega in mare (e dunque non può parlare), e poi, con valore contrastivo rispetto alla prima parte, compare una sirena che, pur vivendo in mare, può cantare. Il tutto sotto gli occhi di marinai che, non conoscendo questa dote delle sirene, ne restano avvinti.

Ma, una volta di più, se dovessimo attingere a episodi incentrati su trasformazioni, pesci, imprese sottomarine, potremmo anche citare altri passi: per esempio, dal *corpus* esiodeo, *Scut.* 206-215, ove troviamo impressa la scena di un ἀνὴρ ἁλιεύς che tende un agguato a ἔλλοπας ἰχθῦς; oppure, ancora, l'impresa subacquea di Alessandro Magno ricordata nel *Romanzo d'Alessandro* (II 39-41); oppure la nota vicenda di Glauco.[23]

Dunque: rinunciare a individuare un riferimento specifico ben determinato, ed anzi leggere nell'enigma due momenti separati tra di loro, resta un'operazione alquanto vulnerabile, che si arrende a un'assoluta *Vagheit* dell'enigma, senza fornire una soluzione.

Forse l'aver considerato come "falso problema" la particolarissima occorrenza νέπος è ciò che maggiormente ha fuorviato l'analisi di Schneider; occorrenza che, invece, Cougny, Piccolos e soprattutto Schultz, attraverso la sua rete di allusioni fonetiche, avevano posto in rilievo.

[22] Per uno studio organico su questo singolare genere medievale cfr. soprattutto Musso 1991; cfr. anche Angeli 1976.

[23] Cfr. al riguardo Aesch. fr. 26 Radt: ἀνθρωποειδὲς θηρίον ὕδατι συζῶν.

1.5 La soluzione: λύσις

È bene forse avanzare l'ipotesi di una soluzione mirando, proprio come nei frammenti comici succitati, a qualcosa di meno complicato, sconnesso, simbolico e oracolistico, rispetto alle apparenze.

Se ci rivolgiamo alla narrazione che Eusebio di Cesarea ci fornisce in merito a Dionigi di Alessandria, detto "il Grande", vescovo di Alessandria dal 247 al 265, ci accorgiamo di numerose corrispondenze con quanto si intra-legge nell'enigma.

Partiamo dalla presentazione del protagonista dell'enigma: ci troviamo di fronte alla definizione di un ἀνὴρ δείλαιος, un «uomo vile», un termine che potrebbe risultare adatto alla condotta di vita di Dionigi. Attraverso la *Storia ecclesiastica* di Eusebio conosciamo infatti le lettere che lo stesso Dionigi scrisse a Germano, in cui giustifica il suo sottrarsi con la fuga alle persecuzioni dell'imperatore Decio, attribuendo la scelta a una volontà superiore οὐδὲ ἀθεεὶ πεποίημαι τὴν φυγήν e κελεύσαντός μοι μεταστῆναι τοῦ θεοῦ.[24]

Va aggiunto che nei confronti dei *lapsi*, cioè di quanti erano stati costretti a rinnegare la propria fede in nome di culti pagani e poi, pentiti, avevano richiesto il perdono per quanto commesso, Dionigi assunse un atteggiamento comprensivo e indulgente. Da un lato, come Eusebio riporta, Dionigi elencava gli esempi di *fortitudo* spirituale, ricordando uomini che, pur di non rinnegare il Cristo, si gettavano nelle fiamme, venivano decapitati oppure offrivano il corpo alla fustigazione, ma dall'altro il vescovo, quando presenta i *lapsi* nel momento del pericolo – ὀνομαστί τε καλούμενοι ταῖς ἀνάγνοις καὶ ἀνιέροις θυσίαις προσῄεσαν, οἳ μὲν ὠχριῶντες καὶ τρέμοντες, ὥσπερ οὐ θύσοντες, ἀλλ' αὐτοὶ θύματα καὶ σφάγια τοῖς εἰδώλοις ἐσόμενοι, ὡς ὑπὸ πολλοῦ τοῦ περιεστῶτος δήμου χλεύην αὐτοῖς ἐπιφέρεσθαι – pur definendoli δειλούς, induce a riflettere sul comportamento da assumere nei loro confronti:

> αὐτοὶ τοίνυν οἱ θεῖοι μάρτυρες παρ' ἡμῖν, οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ, τῶν παραπεπτωκότων ἀδελφῶν τινας ὑπευθύνους τοῖς τῶν θυσιῶν ἐγκλήμασιν γενομένους προσελάβοντο, καὶ τὴν ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν αὐτῶν ἰδόντες δεκτήν τε γενέσθαι δυναμένην τῷ μὴ βουλομένῳ καθόλου τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ ὡς τὴν μετάνοιαν δοκιμάσαντες, εἰσεδέξαντο καὶ συνήγαγον καὶ συνέστησαν καὶ προσευχῶν αὐτοῖς καὶ ἑστιάσεων ἐκοινώνησαν. τί οὖν ἡμῖν, ἀδελφοί, περὶ τούτων συμβουλεύετε;[25]

Del resto Dionigi si era levato contro l'intransigenza di alcune personalità influenti come il presbitero Novato, il quale, dinanzi a casi di uomini che prima avevano rinnegato il Cristo e poi si erano pentiti, predicava la linea della più dura severità, fino a promuovere un movimento di Catari. Dionigi reagisce all'intransigenza di Novato e dei suoi adepti dicendo che Νοουάτος, τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας πρεσβύτερος, ὡς μηκέτ' οὔσης αὐτοῖς σωτηρίας ἐλπίδος μηδ' εἰ πάντα τὰ εἰς ἐπιστροφὴν γνησίαν καὶ καθαρὰν ἐξομολόγησιν ἐπιτελοῖεν, ἰδίας αἱρέσεως τῶν κατὰ λογισμοῦ φυσίωσιν

[24] Eus. *Hist. eccl.* VI 40, 1; 40, 3.
[25] Eus. *Hist. eccl.* VI 41, 11; 42, 5.

Καθαροὺς ἑαυτοὺς ἀποφηνάντων ἀρχηγὸς καθίσταται; e manifesta la propria solidarietà nei riguardi dei *lapsi*: Νοουάτον ἅμα τοῖς σὺν αὐτῷ συνεπαρθεῖσιν τούς τε συνευδοκεῖν τῇ μισαδέλφῳ καὶ ἀπανθρωποτάτῃ γνώμῃ τἀνδρὸς προαιρουμένους ἐν ἀλλοτρίοις τῆς ἐκκλησίας ἡγεῖσθαι, τοὺς δὲ τῇ συμφορᾷ περιπεπτωκότας τῶν ἀδελφῶν ἰᾶσθαι καὶ θεραπεύειν τοῖς τῆς μετανοίας φαρμάκοις.[26]

Ma il tratto più interessante per i nostri fini è fornito dalla narrazione che Eusebio dà dell'opera di conversione attuata da Dionigi nei riguardi di una "dottrina chiliastica" diffusasi ad opera del vescovo di Arsinoe che si chiamava Nepos (Νέπως).[27]

Dionigi, informa Eusebio, nei due libri *Sulle promesse* (Περὶ ἐπαγγελιῶν), che non ci sono giunti, aveva confutato le tesi sostenute da Nepos nella sua opera, anch'essa perduta, *Contro gli allegoristi*.[28] Come ogni dottrina chiliastica, alla base aveva l'interpretazione letterale dei testi sacri, attraverso la quale si giungeva ad affermare che tutto ciò che Cristo aveva promesso ai santi si sarebbe avverato durante la vita terrena e che dunque ogni parola delle Sacre Scritture doveva essere interpretata in vista di un «avvento terreno di mille anni di pieno godimento fisico».[29]

Torniamo ora al nostro enigma 190 Milovanović. Il primo verso – Ἐγκύρσας νεπόδεσσιν ἀνὴρ δείλαιος ἀέλπτως – può essere letto come l'incontro di Dionigi con i fedeli della dottrina chiliastica di Nepos (definiti, per l'appunto, «pesci»), che così ci viene riportato da Eusebio: ἐν μὲν οὖν τῷ Ἀρσενοΐτῃ γενόμενος, ἔνθα, ὡς οἶδας, πρὸ πολλοῦ τοῦτο ἐπεπόλαζεν τὸ δόγμα, ὡς καὶ σχίσματα καὶ ἀποστασίας ὅλων ἐκκλησιῶν γεγονέναι, συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν, παρόντων καὶ τῶν βουλομένων ἀδελφῶν, δημοσίᾳ τὴν ἐξέτασιν ποιήσασθαι τοῦ λόγου προετρεψάμην.[30]

Si può supporre che l'autore dell'enigma abbia costruito un gioco di parole tra Nepos, il nome (proprio) del vescovo d'Arsinoe, e il nome comune νέπος (come accennato: *hapax*), definendo «pesci» i suoi seguaci, con inequivocabile ironia verso le sue dottrine: τοὺς ἁπλουστέρους ἀδελφοὺς ἡμῶν οὐδὲν ἐόντων ὑψηλὸν καὶ μεγαλεῖον φρονεῖν οὔτε περὶ τῆς ἐνδόξου καὶ ἀληθῶς ἐνθέου τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐπιφανείας οὔτε τῆς ἡμετέρας ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν ἐπισυναγωγῆς καὶ ὁμοιώσεως, ἀλλὰ μικρὰ καὶ θνητὰ καὶ οἷα τὰ νῦν, ἐλπίζειν ἀναπειθόντων ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.[31]

Il secondo verso – καὐτὸς ἐν οὐ πολλαῖς ὥραις νέπος ἐξεφαάνθη – sembra presen-

[26] Eus. *Hist. eccl.* VI 43, 1; 43, 2. Lo stesso Dionigi aveva definito «vili» i *lapsi* (VI 41, 11).
[27] Su questa dottrina eretica, cfr. Nardi 1995, pp. 94-95; 101; 110-111; 197; 200; sulle fonti relative alla vita e alle opere di Nepos, cfr. Schupart 1724.
[28] La disputa tra Dionigi e Nepos all'interno dell'opera eusebiana è stata analizzata da Monaci Castagno 1998, pp. 116-123.
[29] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 1.
[30] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 6.
[31] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 5. D'altronde un cambio di natura dell'uomo, col diventare un pesce, è una chiara sovrapposizione tra metamorfosi (= cambiamento della forma corporea) e *metanoia* (= conversione; cambiamento dello spirito).

tarci la "metamorfosi" di Dionigi in pesce. Dobbiamo forse credere che Dionigi sia diventato un seguace della dottrina di Nepos? Impossibile – benché nella narrazione eusebiana Dionigi mostri un atteggiamento quasi riverente nei confronti del collega Nepos: καὶ ἀγαπῶ Νέπωτα τῆς τε πίστεως καὶ τῆς φιλοπονίας καὶ τῆς ἐν ταῖς γραφαῖς διατριβῆς καὶ τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται, καὶ πάνυ δι' αἰδοῦς ἄγω τὸν ἄνθρωπον, ταύτῃ μᾶλλον ἢ προανεπαύσατο· ἀλλὰ φίλη γὰρ καὶ προτιμοτάτη πάντων ἡ ἀλήθεια, ἐπαινεῖν τε χρὴ καὶ συναινεῖν ἀφθόνως, εἴ τι ὀρθῶς λέγοιτο, ἐξετάζειν δὲ καὶ διευθύνειν, εἴ τι μὴ φαίνοιτο ὑγιῶς ἀναγεγραμμένον.[32]

Vediamo più da vicino lo svolgimento dei fatti. Dionigi tiene una *lectio spiritualis* pubblica sui libri di Nepos, cercando di confutarne i precetti in modo da fare chiarezza, e ottenere così una conversione collettiva dei suoi seguaci. Durante la *lectio*, Dionigi e i suoi non nascondono la propria iniziale disponibilità verso la dottrina di Nepos: ἀλλ' ἐς ὅσον οἷόν τε, τῶν προκειμένων ἐπιβατεύειν καὶ κρατύνειν αὐτὰ πειρώμενοι, μήτε, εἰ λόγος αἱροῖ, μεταπείθεσθαι καὶ συνομολογεῖν αἰδούμενοι, ἀλλ' εὐσυνειδήτως καὶ ἀνυποκρίτως καὶ ταῖς καρδίαις πρὸς τὸν θεὸν ἡπλωμέναις τὰ ταῖς ἀποδείξεσι καὶ διδασκαλίαις τῶν ἁγίων γραφῶν συνιστανόμενα καταδεχόμενοι.[33]

Sappiamo che, per indole intellettuale e spirituale, Dionigi si esponeva a subire l'influsso delle dottrine eretiche, anche quando era mosso dal solo intento di conoscerle col fine di confutarne i fondamenti. Così il vescovo di Alessandria scriveva al presbitero di Roma Filemone, a proposito della lettura dei libri contenenti l'eresia di Sabellio detta "monarchismo": ἐγὼ δὲ καὶ τοῖς συντάγμασιν καὶ ταῖς παραδόσεσιν τῶν αἱρετικῶν ἐνέτυχον, χραίνων μέν μου πρὸς ὀλίγον τὴν ψυχὴν ταῖς παμμιάροις αὐτῶν ἐνθυμήσεσιν, ὄνησιν δ' οὖν ἀπ' αὐτῶν ταύτην λαμβάνων, τὸ ἐξελέγχειν αὐτοὺς παρ' ἐμαυτῷ καὶ πολὺ πλέον βδελύττεσθαι. καὶ δήτινος ἀδελφοῦ τῶν πρεσβυτέρων με ἀπείργοντος καὶ δεδιττομένου συμφύρεσθαι τῷ τῆς πονηρίας αὐτῶν βορβόρῳ, λυμανεῖσθαι γὰρ τὴν ψυχὴν τὴν ἐμαυτοῦ, καὶ ἀληθῆ γε λέγοντος, ὡς ἠσθόμην· ὅραμα θεόπεμπτον προσελθὸν ἐπέρρωσέν με.[34] Nel proseguire il racconto di questa sua "contaminazione", Dionigi si giustifica riportando l'insegnamento che aveva ricevuto da Eracla, il suo predecessore sul seggio di Alessandria, dal 231 al 247.[35] Questi, quasi come una voce interiore, sembrava sussurrare a Dionigi queste parole: πᾶσιν ἐντύγχανε οἷς ἂν εἰς χεῖρας λάβοις· διευθύνειν γὰρ ἕκαστα καὶ δοκιμάζειν ἱκανὸς εἶ, καί σοι γέγονεν τοῦτο ἐξ ἀρχῆς καὶ τῆς πίστεως αἴτιον, ricevendone come risposta ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα, ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς τοὺς δυνατωτέρους «γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται».[36]

Senza entrare nel merito delle numerose implicazioni che ordina il detto extraca-

[32] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 4.
[33] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 8.
[34] Eus. *Hist. eccl.* VII 7, 1-2.
[35] Eracla era stato un filosofo pagano che, dopo aver ascoltato le lezioni di Origene nella scuola catechetica di Alessandria, si era convertito al Cristianesimo col proprio fratello Plutarco; divenuto coadiutore di Origene nell'insegnamento, fu ordinato sacerdote dal vescovo Demetrio (Eus. *Hist. eccl.* VI, 15-19; 27; 35).
[36] Eus. *Hist. eccl.* VII 7, 3.

nonico attribuito alla predicazione di Cristo γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται («Siate cambiavalute accorti!»), è bene recuperarne brevemente il senso vulgato.[37]

Partendo da autorevoli ricerche sul detto quali quelle di Cox e Hutt, si può affermare che esso aveva come significato quello di trattenere ciò che di buono può trovarsi in qualcosa, scartando opportunamente e con molta perizia ciò che vi è di maligno e turpe.[38] Secondo Cox, equivarrebbe, in un contesto laico, all'ammonimento evangelico «non giudicare se non vuoi essere giudicato».[39] Hutt ci informa su come il *logion* fosse usato sempre per scopi simili: nelle discussioni sull'autorità legittima, sul discernimento accurato e sulla Provvidenza. Il detto del "cambiavalute", forse parte di un antico rituale di ordinazione cristiana, fornisce anche per metafora un criterio per determinare chi sia il vero successore di Cristo e degli apostoli, l'interprete legittimo della Scrittura e il difensore contro ogni eresia. Pur non essendo una parte dei Vangeli destinata a entrare nel canone, il detto dunque rappresenta simbolicamente il giudizio di coloro che si impegnavano a sceverare cosa dovesse entrarvi e cosa ne restasse fuori.[40]

In un certo senso, è proprio ciò che fa Dionigi: per quel che riguarda la dottrina di Nepos, egli dichiara esplicitamente di non vergognarsi di cambiar parere e approvandone dei punti (Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 8, usa i verbi μεταπείθεσθαι e συνομολογεῖν), apparendo, di fatto, anch'egli come un νέπος, cioè un seguace della dottrina di Nepos.[41]

Il terzo verso dell'enigma – καὶ φωνῆς μὲν ὅδ' ἦν ἐπιδευὴς ἔλλοπι ἶσα – si riferisce

[37] Si tratta dell'*agraphon* 43 Resch 1906.

[38] Per tutti, si rinvia a Clem. Alex *Strom.* I 28, 177, 2, dove leggiamo la seguente spiegazione: τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες.

[39] Cox 1977, p. 111. I passi evangelici sono Mt 7, 1 e Lc 6, 37.

[40] Hutt 2012.

[41] Benché sia qui impossibile discutere alcune implicanze teologiche, riporto un passo di Monaci Castagno 1998, pp. 121-123 (cui rimando anche per ulteriore informazione bibliografica), circa la visione dell'*Apocalisse* di Giovanni, in cui si inquadra una possibile inclinazione millenarista dello stesso Dionigi: «Dionigi applica al testo sacro l'acribia filologica […] che gli impediva di ignorare le differenze di stile, di lingua e di contenuto fra l'*Apocalisse* e gli altri scritti che la tradizione attribuiva a Giovanni. La posizione di Dionigi non si appiattisce tuttavia su quella di quei critici del millenarismo che avevano per primi sollevato la questione dell'autenticità. Contro coloro che sostengono che l'*Apocalisse* "non è di uno degli apostoli, né di un altro santo o membro della chiesa", Dionigi continua a considerare invece l'autore "un uomo santo e ispirato"'; si sforza di trovargli una collocazione storica nella comunità cristiana delle origini e ammette che abbia ricevuto sia rivelazioni sia la conoscenza e la profezia. […] Il fatto che Dionigi si fosse accollato l'onere di confutare un'opera dal titolo *Contro gli allegoristi* potrebbe indurre a rispondere in senso affermativo nel ritenerlo un sostenitore dell'interpretazione allegorica. Ma la natura stessa dell'*Apocalisse* portava alla rottura di certi schematismi interpretativi; l'alternativa ermeneutica lettera/allegoria si infrange davanti ad un testo che al lettore antico appariva incomprensibile sia da un punto letterale che allegorico. […] la sua interpretazione non è certo della linea interpretativa di Origene; nello stesso tempo era contro il millenarismo, e in fondo i suoi argomenti […] risalgono ad una tradizione precedente a quella di Origene […] che potrebbero contenere una critica implicita anche all'interpretazione allegorica i cui esiti non gli sembravano forse meno incerti e contraddittori (di quelli prospettati dai millenaristi)».

forse allo sforzo intellettuale e fisico compiuto da Dionigi nello svolgere la sua *lectio spiritualis*: καὶ τοῦτό μοι προσαγαγόντων τὸ βιβλίον ὥς τι ὅπλον καὶ τεῖχος ἄμαχον, συγκαθεσθεὶς αὐτοῖς τριῶν ἐξῆς ἡμερῶν ἐξ ἕω μέχρις ἑσπέρας, διευθύνειν ἐπειράθην τὰ γεγραμμένα.[42] Si può ben comprendere come «discutere di seguito, incessantemente per tre giorni e tre notti» conduca anche ad afonia, tanto da far diventare davvero muti come pesci. E, se si pensa all'estenuazione fisica di un simile agone, si può davvero immaginare la persona, al termine, sudicia di sudore, quasi «coperta di squame» (sempre che non si voglia intendere ἔλλοψ nella semplice accezione di «pesce» privo di voce).

I due versi conclusivi – Αὐγασάμην δ' ἕτερον νέποδα βροτῷ εἴκελον αὐδήν, / καὶ θαῦμ' ἦεν ἀκούειν ἀφραδέεσσιν ἄπιστον) possono alludere a quanto successe a Dionigi dopo aver tenuto la *lectio*: καὶ τέλος ὅ τε τῆς διδαχῆς ταύτης ἀρχηγὸς καὶ εἰσηγητής, ὁ καλούμενος Κορακίων, ἐν ἐπηκόῳ πάντων τῶν παρόντων ἀδελφῶν ὡμολόγησεν καὶ διεμαρτύρατο ἡμῖν μηκέτι τούτῳ προσέξειν μηδὲ διαλέξεσθαι περὶ τούτου μηδὲ μεμνῆσθαι μηδὲ διδάξειν, ὡς ἱκανῶς ὑπὸ τῶν ἀντιλεχθέντων ᾐρημένος· τῶν τε ἄλλων ἀδελφῶν οἳ μὲν ἔχαιρον ἐπὶ τῇ κοινολογίᾳ καὶ τῇ πρὸς πάντας συγκαταβάσει καὶ συνδιαθέσει.[43]

Coracione, seguace della dottrina di Nepos, era dunque un "pesce": ma, persuaso dalle argomentazioni avanzate dal «vile» Dionigi, si riconvertì e rigettò le tesi millenaristiche, e lo fece dichiarandolo apertamente e pubblicamente dinanzi a tutti i fratelli, accordando il proprio *logos* a quello di Dionigi.

È da rilevare un ulteriore elemento che l'autore dell'enigma, nella rete dei rimandi, avrà sicuramente tenuto presente: il nome Κορακίων si ritrova nel fr. 27 (*ap.* Athenae. VII 329b) del perduto dramma comico *I pesci* di Archippo, proprio in riferimento ad alcune imprecisate "casate ittiche" che verrebbero restituite agli Ateniesi in forma di trattato di pace dopo un conflitto: ἀποδοῦναι δ' ὅσα ἔχομεν ἀλλήλων, ἡμᾶς μὲν τὰς Θρᾴττας καὶ τὴν Ἀθερίνην αὐλητρίδα καὶ Σηπίαν τὴν Θύρσου καὶ τοὺς Τριγλίας καὶ Εὐκλείδην τὸν ἄρξαντα καὶ Ἀναγυρουντόθεν τοὺς Κορακίωνας. L'atmosfera evocata dal frammento è quella di una diffusa «antropomorfizzazione dei pesci, laddove il poeta attribuisce compiti e ruoli tipicamente umani»,[44] in una promiscua dialettica tra dimensione marina e dimensione umana.

Il fatto che Coracione pubblicamente rigettasse quanto aveva insegnato fino a pochi giorni prima è un dettaglio che forse va rintracciato nell'insegnamento impartito da Eracla a Dionigi in materia di eretici pentiti: καίτοι τῆς ἐκκλησίας ἀποστάντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀποστάντας, ἀλλὰ συνάγεσθαι μὲν δοκοῦντας, καταμηνυθέντας δὲ ὡς προσφοιτῶντάς τινι τῶν ἑτεροδιδασκαλούντων, ἀπελάσας τῆς ἐκκλησίας, δεομένους οὐ προσήκατο, ἕως δημοσίᾳ πάντα ὅσα ἀκηκόασιν παρὰ τοῖς ἀντιδιατιθεμένοις ἐξέφρασαν, καὶ τότε συνήγαγεν αὐτούς, οὐ δεηθεὶς ἐπ' αὐτῶν ἑτέρου βαπτίσματος· τοῦ γὰρ ἁγίου πρότερον παρ' αὐτοῦ τετυχήκεσαν.[45]

[42] Eus. *Hist. eccl.* VI 24, 7.
[43] Eus. *Hist. eccl.* VII 24, 9.
[44] Farioli 1999, p. 40.
[45] Eus. *Hist. eccl.* VII 7, 4.

Coracione, eretico pentito, nel rifiutare pubblicamente quanto scritto nei libri di Nepos, rifiuta la sua *piscitas*, divenendo nuovamente "uomo", cioè aderendo all'ortodossia. E certamente, tale pubblica trasformazione (*rectius*: conversione) non può non apparire come qualcosa di miracoloso: cosa potrebbe esserci di più sorprendente se non vedere che un pesce s'è messo a parlare come un uomo?[46]

1.6 Conclusione

Una parafrasi dell'enigma in chiave risolutoria può essere la seguente:

v. 1 Ἐγκύρσας νεπόδεσσιν ἀνὴρ δείλαιος ἀέλπτως.
Il vescovo Dionigi d'Alessandria che, per le sue ripetute fughe sotto le persecuzioni ai danni dei cristiani, aveva dato l'impressione di essere un uomo vile, e aveva sempre mostrato un'indulgenza eccessiva nei confronti di quanti, spinti a rinnegare la fede in Cristo, non avevano optato per il martirio (dettaglio che induce a credere che anche Dionigi si sarebbe sottratto con la fuga al martirio), chiamato a risolvere una questione teologica apertasi in una regione dove si era diffusa la dottrina eretica di un certo Nepos, s'imbatté inaspettatamente in un grandissimo numero di seguaci.

vv. 2-3: καὐτὸς ἐν οὐ πολλαῖς ὥραις νέπος ἐξεφαάνθη, / καὶ φωνῆς μὲν ὅδ' ἦν ἐπιδευὴς ἔλλοπι ἶσα.
Tuttavia Dionigi, benché volesse confutare gli argomenti di Nepos, si accorse che di tanto in tanto vi si trovava d'accordo, accogliendone qualche posizione (in ciò non immemore dell'insegnamento del suo predecessore, Eracla, vescovo d'Alessandria) e quasi finendo per divenire, almeno in parte, un seguace della dottrina di Nepos. La confutazione avvenne a mo' di *lectio spiritualis* pubblica, durata tre giorni e tre notti, durante i quali Dionigi infaticabilmente parlò sino a diventare afono [e lercio] (non concedendosi nemmeno una pausa).

v. 4: Αὐγασάμην δ' ἕτερον νέποδα βροτῷ εἴκελον αὐδήν,
La faccenda, però, si concluse con la conversione del maggiore sostenitore della dottrina, tale Coracione (anch'egli pesce, come dice il suo stesso nome), il quale, ascoltando la *lectio* di Dionigi, pubblicamente rifiutò le tesi fino a poco prima sostenute, promettendo di non insegnarle né più parlarne – e quindi finendo per dire le stesse cose di Dionigi.

v. 5: καὶ θαῦμ' ἦεν ἀκούειν ἀφραδέεσσιν ἄπιστον.
Quest'opera di conversione avvenne sotto gli occhi di tutti, i quali ne restarono stupiti, «quasi non credendo alle loro orecchie».

Resta naturalmente legittimo ogni possibile dubbio sulla validità di questa ricostruzione, forzatamente indiziaria, e sulla effettiva identità tra il Nepos vescovo di Arsi-

[46] Non escludo che attraverso l'omoteleuto delle forme omerizzanti νεπόδεσσιν (v. 1) e ἀφραδέεσσιν (v. 5), l'autore dell'enigma formalmente sottolinei la corrispondenza degli «stolti» con i «pesci» incontrati dall'uomo «vile» (i seguaci di Nepos).

noe e il «pesce», grazie alla quale forse l'enigma 190 Milovanović, «fleur séchée entre les pages des compilations […] retrouve alors sa vigueur pragmatique».[47] Su un piano più generale, varrebbe in ogni caso la pena di indagare se nell'ambito delle controversie teologiche e dottrinarie una simile modalità, letterariamente culta e ironica, sia stata percorsa anche in altre circostanze, o il nostro enigma resti comunque sia senza paralleli.

Michele Lionetti

Angeli 1976	D. Angeli, *Il senso del nonsenso*, «Paragone» 27, 1976, pp. 35-61
Berra 2007	A. Berra, *Le nom propre dans les énigmes grecques (Athénée, X et Anthologie, XIV)*, «Lalies» 27, 2007, pp. 261-276
Beta 2016	S. Beta, *Il labirinto della parola*, Torino 2016
Beta 2021	S. Beta, *Lessing e gli enigmi. I quattro indovinelli bizantini del Gudianus Gr. 77*, in corso di stampa
Chantraine 1968-1980	P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, I-IV, Paris 1968-1980
Cougny 1890	E. Cougny (ed.), *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis et Appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*, Paris 1890
Cox 1977	J. C. Cox, *Prolegomena to a Study of the Dominical Logoi as Cited in the Didascalia Apostolorum. Part II, Methodological Questions*, «Andrews University Seminary Studies» 15, 2, 1977, pp. 97-113
Eisler 1908	R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*, I, München 1908
Farioli 1999	M. Farioli, *Due zoocrazie comiche: «Le Bestie» di Cratete e «I Pesci» di Archippo*, «Aevum Antiquum» 12, 1999, pp. 17-59
Hutt 2012	C. Hutt, *'Be Ye Approved Money Changers!' Reexamining the Social Contexts of the Saying and its Interpretation*, «Journal of Biblical Literature» 131, 3, 2012, pp. 589-609
Izzo 2019	D. Izzo, *Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina*, Trento 2019 (tesi di dottorato)
Lessing 1773	G. E. Lessing, *Zur Geschichte und Litteratur: aus den Schäzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, II, Braunschweig 1773
Milovanović 1986	Č. Milovanović, ***BYZANTINA AINIΓMATA***. *ВИЗАНТИЈСКЕ ЗАГОНЕТКЕ*, Beograd 1986
Monaci Castagno 1998	A. Monaci Castagno, *Origene e Dionigi di Alessandria sulle promesse: continuità e differenze*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 15, 1998, pp. 101-123

[47] Berra 2007, p. 14.

Musso 1991 — D. Musso, *La «logica» del nonsenso. A proposito di fatrasie e fatras*, «Lingua e Letteratura» 9, 17, 1991, pp. 71-82

Nardi 1995 — C. Nardi, *Il millenarismo: testi dei secoli I-II*, Fiesole 1995

Piccolos 1853 — N. Piccolos, *Supplément à l'Anthologie Grecque, contenant des épigrammes et autres poésies légères inédites*, Paris 1853

Resch 1906 — A. Resch, *Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht*, Leipzig 1906

Savoldi 1996 — E. Savoldi, *ΙΕΡΟΣ ΙΧΘΥΣ. Sacralità e proibizione nell'epica greca arcaica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» IV, 1, 1, 1996, pp. 61-91

Schneider 2020 — L. Schneider, *Untersuchungen zu griechischen Rätseln*, II, Berlin – Boston 2020

Schultz 1909 — W. Schultz, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise*, I, Leipzig 1909

Schultz 1913 — W. Schultz, *Rätsel*, in *RE*, I, A, II (1913), coll. 62-125

Schupart 1724 — J. G. Schupart, *Chiliasmus nepotis quem elencho Dionysii Alexandrini confectum et e puriori ecclesia seculo III* […], Giessen 1724

Sonnino 2010 — M. Sonnino (ed.), Euripidis *Erechthei quae exstant*, Firenze 2010

Layers of Corrections, Scribal Practices, and the Transmission of *Prior Analytics* I 1-7 in the MSS Neap. III D 37, Ambr. Q 87, and Vat. 244

1. Introduction

Late-Antique commentaries played a role in the establishment of the text of the *Prior Analytics* (= *An. pr.*) by modern editors. Waitz and Ross benefited from variants provided by commentators such as Alexander of Aphrodisias, Ammonius, Philoponus, and others, albeit with some reservations.[1] In what follows, I have tried to collect examples to show that such use of commentaries, namely, for exclusively text-critical purposes, finds equivalence among Byzantine scribes. But before tackling this issue, a few general remarks about the formatting of the *An. pr.* manuscripts are in order.

The *An. pr.* is the third treatise in Aristotle's collection on logic, traditionally known as the *Organon*. The collection has been passed down to us in around 150 manuscripts, mainly datable to sometime between the ninth and sixteenth centuries. Besides the *An. pr.*, the collection comprises *Categories* (= *Cat.*), *On Interpretation* (= *Int.*), *Posterior Analytics* (= *An. po.*), *Topics* (= *To.*), and *Sophistical Refutations* (= *Soph. el.*). Furthermore, in many manuscripts, Porphyry's *Isagoge* (= *Is.*) is prepended. A large number of the extant *Organon* manuscripts were produced in scholarly settings and were designed to host an apparatus of notes, (mostly) conveyed in the marginal and interlinear spaces around and between the text of the treatises.[2] Often, manuscripts' "original" corpus of notes was enriched over

The research for this paper was funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) under Germany's Excellence Strategy – EXC 2176 'Understanding Written Artefacts: Material, Interaction and Transmission in Manuscript Cultures', project no. 390893796. The research was conducted within the scope of the Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC) at Universität Hamburg. I thank Christian Brockmann, Tomás Fernández, Basile Markesinis, and Inmaculada Pérez Martín for their insightful remarks. I also owe gratitude to Eva Wilden who kindly allowed me to discuss sections of this paper at different meetings of Research Field D of the Cluster of Excellence 'Understanding Written Artefacts'. Lastly, it is a pleasure for me to acknowledge the staffs of the Biblioteca Ambrosiana, the Biblioteca Nazionale di Napoli, and the Bibliothèque Nationale de France, for providing me with excellent images of the manuscripts studied in this paper.

[1] See Waitz 1844, pp. XX-XXVI and Ross 1949, pp. 91-92.

[2] The standard term for referring to such annotations as a whole is paratext. However, since notes in the *Organon* manuscripts often consist in diagrams or sketches (i.e. not only text), I find a term like paracontent, which is used in Manuscriptology, more pertinent when referring to visual signs that accompany the core content in manuscripts of the *Organon*. For a complete discussion on paracontent, see Ciotti, Kohs, Wilden, Wimmer 2018. For the way *Organon*

years, as subsequent users added further layers of annotations.[3] The content of the "original" and "later" notes is multifarious and ranges between short texts to indicate a topic of interest in the core text (e.g. περὶ ὅρου, περὶ συλλογισμοῦ, etc.) and long explicative excerpts from earlier stand-alone commentaries.

The examination of around 110 codices of the *An. pr.* shows that scribes occasionally used marginal and interlinear exegetical notes to correct the text of the Aristotelian treatise.[4] The aim of this article is to illustrate different manifestations of this peculiar scribal practice.[5] To this end, I analysed five case studies drawn from the codices Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37 (ca. 1360-1375), Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 87 sup. (ca. 1370-1375), and Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 244 (12th c.).

2. Neap. III D 37: codicological and textual features

The manuscript Neap. III D 37 is a paper codex of 286 folios (298 × 221 mm).[6] It was entirely copied by the scholar Isaac Argyros (ca. 1300/10-ca. 1380), save for ff. 5r-26v, 28r-29r, and 38r-43r, which are the work of an assistant, who Gioffreda called Anonimo A.[7] The manuscript was probably produced for Argyros' own use and its watermarks suggest that it was copied around the years 1360-1375, most likely in Constantinople. Neap. III D 37 contains the *Organon* in its entirety, which

manuscripts with marginal commentary were planned and produced, see Ebbesen 1981, I, pp. 314-315 and Bianconi 2011. The paracontent formatting described in the body of this article, namely, as marginalia around and between the lines of the core content, is only one way in which Byzantine scribes incorporated exegetical commentaries into manuscripts of the *Organon*. A further, less-attested manner consisted in the alternation of sections of an Aristotelian treatise (core content) and the pertinent commentaries (paracontent). An overview with revealing examples of the two types of structuring core and paracontent is available in Brockmann 2021, pp. 604-606.

[3] Kotzabassi 2002, pp. 54-59 and Valente 2018, pp. 121-122.

[4] By exegetical notes, I mean texts commenting on the content of the *An. pr.* and mostly taken from Late-Antique and Byzantine stand-alone commentaries. Throughout this paper, the term «correction» indicates the process by which scribes or readers introduced innovations into the text of a manuscript or the concrete result of such process, regardless of the worth of the innovation vis-à-vis the original variant in the manuscript (cfr. Reeve 2011a, pp. 162-163). I retain this meaning when I use words such as «to correct» or «corrector».

[5] In this paper, the concept of scribal practice is understood as one specific act of writing performed by a number of scribes with a certain frequency (cfr. Wilson 2000, pp. 685-686 and Dickmann, Elias, Focken 2015, p. 139).

[6] Descriptions of Neap. III D 37 are available in Formentin 2015, pp. 167-169 and Gioffreda 2020, pp. 190-193.

[7] For biographical details on Argyros, see *PLP* 1285. His hand in Neap. III D 37 was identified by Bianconi 2008, p. 359 on the basis of a colophon on f. 285r (cfr. Vogel, Gardthausen 1966, p. 163). Aspects of Argyros' script style were analysed in Mondrain 2007, pp. 165-170, Bianconi 2008, pp. 355-366, Pérez Martín 2008, pp. 445-451, and Gioffreda 2020, pp. 12-43. As for Anonimo A, see Gioffreda 2020, pp. 72-76.

is preceded by *Is.* The *An. pr.* covers ff. 52^{r}-115^{v} and is introduced by a piece titled Προλεγόμενα τῶν τριῶν σχημάτων Ἀριστοτέλους, ἐκ τῶν τοῦ Φιλοπόνου (ff. 50^{v}-51^{v}).[8] Argyros copied the text of the *An. pr.* in the central portion of the folios and covered the upper, outer, and lower margins with a dense apparatus of exegetical notes that mainly (but not entirely) consist in (reworked) excerpts from John Philoponus' *In An. pr. Commentaria.* On occasion, these exegetical notes cover a complete folio (e.g. ff. 52^{v}, 54^{r}, 56^{v}). Besides their positioning, core and paracontent also differ in script style. The *An. pr.* is written in an elegant, formal script that features only seldom contractions and ligatures; in contrast, the paracontent was copied in a dense, cursive hand that has a smaller format and is richer in abbreviations.[9]

Argyros made numbers and symbols, in red ink, to link the exegetical notes in the paracontent to the pertinent portion of the core content. Those references appear at the beginning of a pericope in the core text and again at the beginning of the note that comments on it. In general, numbers were used for paracontent units consisting in text, whereas symbols were used for those consisting in diagrams or figures. Between the lines of the core text, Argyros inserted numerous short notes in red ink. He left a blank space between the paracontent block and the edge of the leaves on the upper, outer, and lower margins. This could serve two purposes – as a reserve for adding further annotations, and to prevent parts of the paracontent from being lost in case the extremities of the folios became damaged.

The collation of *An. pr.* I 1, 24a 10-12, 25a 13; I 4, 26b 21-25, 27b 8, and I 6, 28b 15-17, 29b 28 suggests that Neap. III D 37 is textually close to the following manuscripts:[10]

- Milano, Biblioteca Ambrosiana, M 71 sup. (second half of 13th c.)[11]
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1897A (second half of 13th c.)

[8] The piece quotes from John Philoponus' *In An. pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, pp. 1-9). The second book of the *An. pr.* is introduced by a short text from Leo Magentenus' *Commentary on An. pr. II* (cfr. scholion 1 in Agiotis 2021, p. 4). This occurrence was not reported in Agiotis 2021.

[9] For Argyros' two types of script, see Pérez Martín 2008, pp. 446-447 and Gioffreda 2020, pp. 14-20. For the alternation of both styles in Neap. III D 37, consult Bianconi 2008, p. 359.

[10] Unlike the case with other Aristotelian treatises, the manuscript tradition of the *An. pr.* has never been studied systematically (the most relevant examination of the tradition of both *An. pr.* and *An. po.* is Williams 1984, which focuses only on the *codices vetustissimi*). The issue is particularly complex because most of the manuscripts contain corrections to their core text, which proves that at certain point they were confronted with (an)other witness(es). In turn, my collation demonstrates that a number of manuscripts, although preserving a visually clean text, in reality transmit a collated version of *An. pr.*, indicating that they merged their ancestors' layers of corrections into one visually homogeneous text.

[11] Traditionally, Ambr. M 71 was dated to the fourteenth century. However, as convincingly demonstrated in Pérez Martín 1996, pp. 19-21, the manuscript was copied by Gregory of Cyprus and a group of assistants in the second half of the thirteenth century, most likely around 1265-1271.

– Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1845 (late 13th or early 14th c.)
– Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 87 sup. (ca. 1370-1375)
– Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 1498 (ca. 1440)
– Perugia, Biblioteca comunale Augusta, F 54 (ca. 1440)
– Oxford, Bodleian Library, Barocci 87 (ca. 1449)
– Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1974 (ca. 1450)
– Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1919 (ca. 1465)
– Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 2020 (15th-16th c.)
– Genova, Biblioteca Universitaria, F.VI.9 (ca. 1550)[12]

Besides a massive number of innovations and poor variants vis-à-vis the oldest witnesses,[13] which they occasionally share with one or another manuscript of the tradition, the twelve codices listed above share a characteristic mistake, namely, the omission of φανερὸν οὖν ὅτι at *An. pr.* I 7, 29b 24.[14] A further reading particular to this group is the change of τὸ ἄρα Ξ to τὸ δὲ Ξ at *An. pr.* I 5, 27a 11-12 (although this is not attested in all the manuscripts of the group).[15]

Previously, I argued that Neap. III D 37 is most likely the ancestor to Ambr. Q 87, Vat. 1498, the second unit in Bar. 87 (containing *Int.* and *An. pr.* I 1-7), Par. 1974, and Gen. F.VI.9 (see stemma 1 in the Appendix). On its part, Ambr. M 71 would be the ultimate model for Per. F 54 and a portion of the third unit in Bar. 87.[16] Lastly, it has been pointed out that Par. 1897A is the antigraph of Par. 2020.[17]

Further analysis allows for the following observations:

i. Neap. III D 37, Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A, and Par. 1919 yield

[12] To this list, one should add Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 164 (a. 1294), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. gr. 116 (late 13th c.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 110 (late 13th c.), and Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 230 (aa. 1548-1549). I omit these manuscripts from my analysis because their exact affiliation to the group of interest is currently unclear. It can be assumed that some offer a version of *An. pr.* in which a manuscript related to the group was used to produce just a short section of the treatise (i.e. Barb. 164), or was heavily revised (i.e. Vat. 110 and Wien 230), or was employed to correct another version of the *An. pr.* (i.e. Reg. 116).

[13] Namely, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urbinas gr. 35 (ca. a. 900; siglum A), Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. Z 201 (a. 954; siglum B), Paris, Bibliothèque nationale de France, Coislin 330 (11th c.; siglum C), Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 72.5 (second half of the 10th c.; siglum d), and Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 87 (second half of the 10th c.). Another important early manuscript is Milano, Biblioteca Ambrosiana, L 93 sup. (9th c.; siglum n). However, the folios containing the beginning of *An. pr.* (I 1, 24a 10-I 10, 31a 17) in this *Ambrosianus* went astray. That portion of the treatise was restored in the fourteenth century, when an anonymous scribe added some folios with the relevant content copied from an unidentified model.

[14] The omission in Par. 1919 is longer: κατὰ μέρος φανερὸν οὖν ὅτι.

[15] Cfr. the discussion below, on pp. 232-234. The reading τὸ δὲ Ξ is found in two further manuscripts: Wien 230 and Barb. 164 (*ante correctionem*), both of which are somehow related to the group of interest (see note 12).

[16] Maksimczuk 2022.

[17] So, in the online entry of *CAGB* to Par. 1897A (last accessed: 06/09/2021).

particular readings proving that there is little likelihood of any direct filiation between them;

ii. Ambr. M 71, Par. 1845, and Par. 1919 preserve the text of the unidentified *Vorlage* of the group most faithfully;

iii. Par. 1897A appears to be dependent on two different models: its text exhibits all the relevant variants for the group at *An. pr.* I 5, 26b 36-37, 29b 28, whereas the link to the group is less obvious for I 1, 24a 10-12, 25a 13 and I 4, 26b 21-35. Accordingly, it is likely that a manuscript related to the group was used as Par. 1897A's model for I 5, 26b 36-37, 29b 28 and a different manuscript for I 1, 24a 10-12, 25a 13 and I 4, 26b 21-35;

iv. the link between Neap. III D 37 and the group is steadily conspicuous throughout *An. pr.* I 1-7, however it yields some sound readings absent from the reconstructed text of the *Vorlage* and identical to variants in the oldest manuscripts, which betrays that the *Neapolitanus* preserves a somewhat revised text.

Let us now look more closely at the perplexing readings of Neap. III D 37 and examine their main features and possible origin in detail.

3. Innovations in Neap. III D 37 and the role of the paracontent

On a palaeographical basis, one can classify Neap. III D 37's innovations in two subcategories: i) readings that are homogeneously incorporated into the core text; as opposed to ii) readings that are notable for being accompanied by signs of corrections such as erasures or cancellations. It is possible that the cases that fall into the first subcategory consist in readings that Neap. III D 37 inherited from its (corrected) unidentified model or that they were spontaneously conjectured by Argyros *in scribendo*. On the other hand, the variants belonging to the second subcategory were arguably introduced into the text of Neap. III D 37 when Argyros had already finished copying it.

According to the distinction traced above, the following readings may have already been present in the model of Neap. III D 37 or conjectured by Argyros while making his copy:[18]

24b 21: συμβαίνειν^{2}] om.[19]
26b 27: οὕτως] om.[20]
26b 29: αὐτῷ] τῷ αὐτῷ[21]

[18] A reading before a square bracket indicates the text in the oldest manuscripts, Neap. III D 37, and Ross 1964. In turn, a reading after a square bracket reproduces the text in Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A, and Par. 1919. It is my belief that the readings after the square brackets were found in the lost *Vorlage* of the group.

[19] Par. 1919's text is unknown because the manuscript is mutilated at this point of the *An. pr.*

[20] Par. 1897A does not yield the omission, which is no surprise because the link between that *Parisinus* and the relevant group starts to be conspicuous at *An. pr.* I 5, 26b 36.

[21] Par. 1897A does not have τῷ before αὐτῷ (cfr. previous note).

26b 36: λέγω] λέγεται[22]
27a 21: Ν μήτε τοῦ Ξ] Ξ μήτε τοῦ Ν
27a 33: ἀνάγκη] ἀναγκαῖον
27a 39: κατηγορεῖται δὲ καὶ] κατηγορεῖτο δὲ
29a 22: στερητικοῦ[1]] καὶ add.

In turn, the readings listed below likely resulted from changes introduced once the core text of Neap. III D 37 was already finished, as all of them are accompanied by signs of corrections:[23]

24a 21: εἶναι τὴν αὐτὴν] μίαν εἶναι
24a 29: κατά τινος] κατά τινος ἤ τινος ἀπό τινος
29b 8: ἀπάγοντας] ἀγαγόντας

Elucidating how the three mended variants made it into the text of Neap. III D 37 is crucial for understanding the manner in which scholars produced and used Aristotelian manuscripts in the late Byzantine era. For the first two cases (at the very least), conjecture does not appear to be a good option, as it is unlikely that anyone could perceive μίαν εἶναι or ἤ τινος ἀπό τινος as faulty readings and, moreover, change them to exactly match the text in the oldest manuscripts. A more sensible approach would be to consider them as the product of horizontal transmission. In the following, I adduce evidence to argue that, in order to mend the text of the *An. pr.*, the corrector drew on exegetical notes he found in the margins or between the lines of Neap. III D 37.

3.1. *An. pr.* I 1, 24a 21

At *An. pr.* I 1, 24a 17-22, Aristotle explains that, in terms of quantity, premisses can be universal (καθόλου), particular (ἐν μέρει), or indefinite (ἀδιόριστος). At I 1, 24a 21-22, the philosopher illustrates indefinite premisses by means of two examples. Here, I quote from Ross 1964, which reproduces the text in the oldest manuscripts:[24] τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἢ τὸ τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν. Some witnesses offer variants for εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, namely, μίαν εἶναι ἐπιστήμην or εἶναι μίαν ἐπιστήμην.[25] Among the manuscripts that yield μίαν εἶναι ἐπιστήμην, are Ambr. M 71, Par. 1845, and Par. 1897A.[26] As indicated above, Neap. III D 37 unexpectedly has εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην. Significantly, those words are doubtless the result of a correction. One can tell that they were written on top of an erasure and, consequently, the previous text, whatever it was, is now illegible (Plate 1).

[22] The scribe of Par. 1845 wrote γρ· λέγω above λέγεται.
[23] Cfr. note 18 above.
[24] The remaining quotations from the *An. pr.* were always taken from Ross 1964 (unless otherwise indicated).
[25] A compromise between the forms with τὴν αὐτήν and μίαν is transmitted in a few manuscripts.
[26] One cannot know what the text in Par. 1919 was, because the manuscript is mutilated at this point of the *An. pr.*

Although the palaeographical evidence for analysis is thin, the hand that corrected the text appear to be Argyros' (e.g. the ligatures for epsilon-iota in εἶναι and eta-ny in τήν and αὐτήν; the 7-like shape of the letter tau in τήν; the alpha minuscule in combination with iota and upsilon in εἶναι and αὐτήν, respectively, are all forms attested in Argyros' script).[27] Moreover, examination of Neap. III D 37 showed that Argyros acted as a corrector during the production of the manuscript, as he revised the text copied by his helper Anonimo A.[28] Bearing these facts in mind, it is possible to identify the corrector of I 1, 24a 21 with Isaac Argyros.

As for Neap. III D 37's text *ante correctionem*, one can be certain that it read μίαν εἶναι ἐπιστήμην. This is strongly suggested by the textual affinity between Neap. III D 37 and Ambr. M 71, Par. 1845, and Par. 1897A. The assumption appears to be supported by two further facts: i) after the erasure, the corrector had less space than he needed to copy the new text[29] (this meshes with the theory formulated above, which posits that the text *ante correctionem* would have counted eight letters and one blank space, whereas the *post correctionem* counts thirteen letters and two blank spaces); ii) the corrector rewrote the word εἶναι, which proves that, if it was part of the text *ante correctionem* – as it most probably was – the infinitive must have been placed in a different position regarding ἐπιστήμην than where it is now.

One theory that copes with the text and formatting of Neap. III D 37 is the claim that after Argyros copied the core text of the manuscript, this was compared against another text of the *An. pr.* (which naturally must have featured εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην at I 1, 24a 21). Although one can speculate that another exemplar of the treatise contributed to the correction, there is no hard evidence to support such a narrative.[30] Most importantly, the involvement of a second manuscript is not even necessary, because the very content of certain exegetical notes in the margins and between the lines of Neap. III D 37 accounts sufficiently for a number of changes to the text of the *An. pr.*, including the one under examination here.

In the core text of Neap. III D 37, the word ἐπιστήμην at I 1, 24a 21 is keyed to a note bearing the reference number ια΄ (cfr. Plate 1). The note, written in the upper margin of f. 53^{r}, is a reworked passage from John Philoponus' *In An. pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, pp. 20, 23-21, 20). The *incipit* of the marginal annotation reads thus:[31]

[27] An analytical description of Argyros' script is offered in Gioffreda 2020, pp. 29-43. I thank Inmaculada Pérez Martín for sharing her view on this issue with me.

[28] Formentin 2015, p. 168 and Gioffreda 2020, p. 87.

[29] Note that the corrector had to use abbreviations for τήν and αὐτήν.

[30] Evidence pointing towards collation against another witness of the *An. pr.* is almost non-existent for Neap. III D 37. In the margins and between the lines of the manuscript, one finds only a few philological notes, added by later users, proposing variant readings to the core text (cfr., for instance, ἐστι instead of σημαίνει at I 1, 24b 28 on f. 53^{v} or μηδενὶ instead of παντὶ at I 6, 28b 26 on f. 62^{v}).

[31] I offer a transcription of the note as it appears in Neap. III D 37; the emphasis is mine. In this and other transcriptions throughout the paper, I tried to reproduce the accentuation and punc-

> Παραδοὺς ἡμῖν περὶ τῆς καθόλου προσδιωρισμένης παραδείγματα, νῦν λέγει καὶ τῆς ἀπροσδιορίστου προτάσεως παραδείγματα. Τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην· αὕτη γὰρ ἀπροσδιόριστον ἔχει τὸν ὑποκείμενον· οὐ γὰρ πρόσκειται εἴτε πάντων τῶν ἐναντίων εἴτε τινῶν.
>
> Having taught us examples of the universal determined, now [Aristotle] also states examples of the undetermined proposition. The science of contraries is the same: This [proposition] has an undetermined subject, for it is not specified whether of all the contraries or some of them.

Crucial to this study, the beginning of the note quotes I 1, 24a 21 in the way that it is transmitted in the oldest manuscripts and Neap. III D 37 *post correctionem*. A narrative that fits Neap. III D 37 text and formatting for this portion of the treatise could be as follows: First, Argyros copied the *An. pr.* from an unknown model, which must have featured μίαν εἶναι ἐπιστήμην at I 1, 24a 21. Second, he wrote the marginal note ια΄, in which that portion of the treatise is quoted as εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην, and linked the note to the word ἐπιστήμην in the core text of Neap. III D 37. Lastly, he compared the versions of I 1, 24a 21 in the core and paracontent; considering the text in the note best, he erased μίαν εἶναι and wrote εἶναι τὴν αὐτὴν on top of the erasure.

3.2. *An. pr.* I 1, 24a 29

At *An. pr.* I 1, 24a 28-29, Aristotle discusses the main feature of syllogistic propositions: ὥστε ἔσται συλλογιστικὴ μὲν πρότασις ἁπλῶς κατάφασις ἢ ἀπόφασίς τινος κατά τινος κτλ. After τινος κατά τινος, some manuscripts have ἤ τινος ἀπό τινος.[32] The point of this addition is clear: τινος κατά τινος must have been interpreted as being only in connection with κατάφασις, which left ἀπόφασις without a complement and the sentence somewhat incomplete. The supplementation of ἤ τινος ἀπό τινος was intended to correct that supposed shortcoming.[33] Among the manuscripts that have ἤ τινος ἀπό τινος are Ambr. M 71, Par. 1845, and Par. 1897A.[34] In contrast, at that point of the text, Neap. III D 37 has an erasure covering around fifteen letters. A line to indicate that no text is missing was drawn upon the erased portion of the folio (Plate 2).

It is impossible to know with certainty who made this correction in the core text of Neap. III D 37, because «an erasure is anonymous».[35] However, the section of the manuscript in which it occurred, suggests that it may have been the work of

tuation of the manuscripts as much as possible. All the translations are mine (unless otherwise indicated).

[32] I normalize the accentuation in this particular case for the sake of harmony with τινος κατά τινος in Ross 1964. Most of the manuscripts read τινὸς ἀπό τινος.

[33] The referred interpretation could be prompted by *Int.* 6, 17a 25-26 (I quote from Weidemann 2014): κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός.

[34] As for Par. 1919, cfr. note 26.

[35] Parker 2009, p. 109.

Argyros, who corrected *An. pr.* I 1, 24a 21 on the f. 52^{r}. With the assistance of the manuscripts that are textually linked to Neap. III D 37, one can safely guess that the *ante correctionem* reading in the *Neapolitanus* must have been ἤ τινος ἀπό τινος.

Examination of the paracontent of Neap. III D 37 suggests that the notes that comment on *An. pr.* I 1, 24a 17 and 1, 24a 27-28 are the most likely sources for the correction at I 1, 24a 29. The words λαβών τι κατά τινος ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν at I 1, 24a 27-28, which immediately precede the passage of interest, are linked to a short annotation bearing the number ις΄ (cfr. Plate 2). The note was copied in the lower margin of f. 53^{r} and consists in a reworking of John Philoponus' *In An. pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, pp. 23, 31-24, 2). The marginal note reads as follows:

> Ἐντεῦθεν δῆλον ὅτι τὸ κατά τινος κοινῶς λαμβάνει ἐπί τε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως, ὅπερ ἄνω ἐλέγομεν· εἰπὼν γὰρ αὐτὸς κοινῶς τὸ κατά τινος, διεῖλε προσθεὶς τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.
>
> Here, it is clear that [Aristotle] understands the [expression] of something in the general sense, for both affirmation and negation, as we said above. Having used the [expression] of something in the general sense, he drew a distinction by adding the [phrase] to belong or not to belong.

The content of the note makes clear to any attentive reader that the words ἤ τινος ἀπό τινος were not necessary, because Aristotle arguably used κατά τινος for both affirmation (κατάφασις) and negation (ἀπόφασις). Importantly, the note ις΄ contains a sort of internal reference (ὅπερ ἄνω ἐλέγομεν)[36] to a previous section of the exegetical paracontent. Although it does not state it definitively, it may refer to the note number θ΄, which Argyros copied in the lower margin of f. 52^{v}. The short annotation is linked to the words τινος κατά τινος at *An. pr.* I 1, 24a 17 and quotes from Philoponus' *In An. pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, p. 20, 4-11). The note reads thus:

> Τινὰ τῶν ἀντιγράφων καὶ τινὸς ἀπό τινος ἔχουσιν· ἀλλ' ἄμεινον τὸ πρῶτον μόνον. εἰ δέ τις εἴποι «ἀλλὰ μόνης εὑρίσκεται τῆς καταφάσεως ὁ ὁρισμός» – δοκεῖ γὰρ τὸ κατά τινος μὴ ἐφαρμόζειν τῇ ἀποφάσει· αὕτη γὰρ διὰ τὸ διαιρεῖν μᾶλλον ἂν καλοῖτο ἀπό τινος –, ἐροῦμεν ὅτι τὸ τινὸς αὐτὸν μόνον τὸν κατηγορούμενον δηλοῖ, τὸ δὲ κατά τινος τὸν ὑποκείμενον. εἰ οὖν καὶ ἡ ἀπόφασις ἐκ τούτων[37] συνέστηκε, δῆλον ὡς καὶ περὶ ταύτης ἂν εἴη διειληφώς. λέγομεν γάρ τι κατά τινος ἢ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν.
>
> Some of the copies have and something from something, but it is better [to read] only the first [*scil.* something of something]. If someone should say «but one finds only the definition of the affirmation» – for of something does not seem to fit the negation, as the latter would rather require from something due to the distinction –, we

[36] This reference is part of Philoponus' text (cfr. Wallies 1898, p. 24, 1).

[37] Neap. III D 37 reads τούτου with all the manuscripts of Philoponus that Wallies used for the edition of the commentary. Wallies mended τούτου to τούτων (see *app. crit. ad loc.*). I follow this editorial decision. In Guillelmus Dorotheus' Latin translation of Philoponus' commentary, the passage is rendered as «ex his» (Verrycken, Lohr 1994, p. 4a col. 1).

> say that something indicates only the predicate [term] itself, but of something the subject [term]. Hence, if the negation also consists of these [terms], it is clear that [of something] may have described the negation, too. We do say that something applies or does not apply to something.

The content of the note θ′ strengthens the view that the addition of ἤ τινος ἀπό τινος after the formula τινος κατά τινος is redundant. Both notes θ′ and ις′ most likely led Argyros to erase ἤ τινος ἀπό τινος at I 1, 24a 29 in Neap. III D 37.

3.3. *An. pr.* I 7, 29b 8

At *An. pr.* I 7, 29b 6-11, Aristotle argues that the particular syllogisms in the first figure can be perfected by themselves or proven through the second figure by *reductio ad absurdum*:

> οἱ δ' ἐν τῷ πρώτῳ, οἱ κατὰ μέρος, ἐπιτελοῦνται μὲν καὶ δι' αὑτῶν, ἔστι δὲ καὶ διὰ τοῦ δευτέρου σχήματος δεικνύναι εἰς ἀδύνατον ἀπάγοντας, οἷον εἰ τὸ Α παντὶ τῷ Β, τὸ δὲ Β τινὶ τῷ Γ, ὅτι τὸ Α τινὶ τῷ Γ· εἰ γὰρ μηδενί, τῷ δὲ Β παντί, οὐδενὶ τῷ Γ τὸ Β ὑπάρξει· τοῦτο γὰρ ἴσμεν διὰ τοῦ δευτέρου σχήματος.

The text represented by Neap. III D 37, Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1987A, and Par. 1919 offer the following variants vis-à-vis the oldest codices and Ross 1964:[38]

29b 6: οἱ κατὰ μέρος] σχήματι κατὰ μέρος
29b 7: αὑτῶν] ἑαυτῶν
29b 8: ἀπάγοντας] ἀγαγόντας[39]
29b 9: τὸ Α τινὶ τῷ Γ] ὑπάρξει add.
29b 10: ἴσμεν] γίνεται

All these variants are attested in the five manuscripts of the relevant group, save for the one at I 7, 29b 8, namely, the change of ἀπάγοντας to ἀγαγόντας. At that point of the *An. pr.*, Neap. III D 37 offers the text of the oldest witnesses, i.e. ἀπάγοντας, whereas Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A, and Par. 1919 yield ἀγαγόντας.

In Neap. III D 37, the word ἀπάγοντας is the result of a correction. Specifically, the letters ἀπ- were written over previous signs that, currently, I cannot decipher with certainty (Plate 3). The exact location in the word where the correction occurred and Neap. III D 37's textual connection to Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A and Par. 1919 invite the assumption that Neap. III D 37 *ante correctionem* read ἀγαγόντας.[40] This change represents a minor variant and the corrector (Argy-

[38] A reading before a square bracket indicates the text in the oldest manuscripts and Ross 1964. In turn, a reading after a square bracket reproduces a variant in Neap. III D 37, Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A, and Par. 1919.

[39] Par. 1897A reads ἀγαγῶντας (*sic*) *ante correctionem* and ἀγαγόντας *post correctionem*. The reading in Neap. III D 37 is discussed below.

[40] Note that a change of accentuation must have occurred inside the word, as the current accent on the second alpha was most likely produced by the corrector (the former accent, which must have been on the omicron, is not visible). Moreover, some sort of circled shape between the cur-

ros?) could find the word ἀπάγοντας from the context (especially because one line before, at I 7, 29b 6, the expression εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγῆς is employed). However, a simpler explanation is the claim that the change was prompted by the interlinear note that Argyros inserted in red ink at I 7, 29b 8 just above εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπάγοντας, namely, ἤγουν διὰ τῆς εἰς τὸ ἀδύνατον ἀ π α γ ω γ ῆ ς (cfr. Plate 3).[41]

4. Further examples of a scribal practice

The three cases discussed above evidence that Argyros changed the core text of Neap. III D 37 upon the authority of the marginal and interlinear commentaries that ultimately depend on John Philoponus. The exploration of further *Organon* manuscripts produced other relevant instances of such use of exegetical notes. These further examples are significant because they reassure us that the cases reported for Neap. III D 37 are not isolated manifestations of one scribe's habit, but examples of a more or less extended practice among Byzantine (scholarly) scribes.[42] In the following, I examine cases drawn from manuscripts Ambr. Q 87 and Vat. 244.

4.1. Ambr. Q 87

The paper manuscript Ambr. Q 87 is a composite (290 × 220) copied by different scribes in the second half of the fourteenth century.[43] Folios 10^{r}-191^{v}, which, according to the watermarks, date to around 1370-1375, contain *Is.*, *Cat.*, *Int.*, and *An. pr.* The latter treatise covers ff. 79^{v}-191^{v} and is introduced by a preliminary commentary featuring the title Προλεγόμενα τῶν τριῶν σχημάτων Ἀριστοτέλους, ἐκ τῶν τοῦ Φιλοπόνου (ff. 76^{v}-79^{v}).[44] The text of the *An. pr.* occupies the central part of the folios and a substantial corpus of marginal and interlinear notes comment on it. Examination of the introductory piece and some of the notes shows that they are identical to those in Neap. III D 37.

Both core and paracontent were copied by the same scribe in brownish ink. The text in the paracontent block features a smaller script and more rapid ductus. Two referential systems were used to link the marginal notes to the pertinent sections in the core text: numbers (mainly between ff. 79^{v}-90^{v} and again between ff. 132^{v}-170^{r}

rent first alpha and the pi is still visible in the manuscript. It must have been part of the original initial alpha, which the corrector likely erased to obtain more space to produce the pi.

[41] The emphasis is mine.

[42] For the differences between scribal habit and scribal practice, cfr. Wilson 2000, pp. 685-686 and Dickmann, Elias, Focken 2015, p. 139.

[43] A full description of Ambr. Q 87 is available in Martini, Bassi 1906, pp. 791-794 and the online entry in *CAGB* (last accessed on 09/09/2021). According to the catalogue, the manuscript would date to the fifteenth century (Martini, Bassi 1906, p. 794), but this is inexact. Ambr. Q 87 is siglum m in Waitz 1844, Ross 1949, and Ross 1964.

[44] As it was the case with Neap. III D 37, in Ambr. Q 87, the second book of the *An. pr.* is introduced by the scholion 1 in Leo Magentenus' *Commentary on An. pr. II* (cfr. note 8).

and ff. 182^{v}-191^{v}) and symbols (mainly between ff. 91^{r}-131^{v} and again between ff. 171^{r}-182^{r}).[45] In turn, some marginal notes were left without any reference that connects them to the core text. Throughout ff. 79^{v}-191^{v}, the anonymous scribe inserted numerous interlinear notes in red ink. As was the case with Neap. III D 37, a blank space separates the paracontent block from the edge of the leaves on the upper, outer, and lower margins. Later hands filled in some of those spaces with annotations (cfr. ff. 85^{r}, 99^{v}).

As pointed out above, Ambr. Q 87 belongs to the same group as Neap. III D 37, Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A, and Par. 1919. More precisely, I identified it as an apograph of Neap. III D 37. In turn, it is the ancestor to the second unit in Bar. 87, Par. 1974, its two known apographs, and Gen. F.VI.9, which is a copy of Bar. 87 *in toto* (cfr. stemma 1 in the Appendix).[46] Collation of *An. pr.* I 1, 24a 10-12, 25a 13, I 4, 26b 21-25, 27b 8, and I 6, 28b 15-17, 29b 28 indicates that Neap. III D 37 has only one poor reading that is not attested in Ambr. Q 87, namely, the change of ἄρα to δέ at *An. pr.* I 5, 27a 11. Let us examine in greater detail this passus in Ambr. Q 87, Neap. III D 37 and the other related manuscripts.

At *An. pr.* I 5, 27a 9, Aristotle begins by explaining the second mode in the second figure:

> πάλιν εἰ τὸ M τῷ μὲν N παντὶ τῷ δὲ Ξ μηδενί, οὐδὲ τ ὸ Ξ τ ῷ N ο ὐ δ ε ν ὶ ὑπάρξει (εἰ γὰρ τὸ M οὐδενὶ τῷ Ξ, οὐδὲ τὸ Ξ οὐδενὶ τῷ M· τὸ δέ γε M παντὶ τῷ N ὑ π ῆ ρ χ ε ν· τ ὸ ἄ ρ α Ξ οὐδενὶ τῷ N ὑπάρξει· γεγένηται γὰρ πάλιν τὸ πρῶτον σχῆμα)· ἐπεὶ δὲ ἀντιστρέφει τὸ στερητικόν, οὐδὲ τὸ N οὐδενὶ τῷ Ξ ὑπάρξει, ὥστ' ἔσται ὁ αὐτὸς συλλογισμός (I 5, 27a 9-14).[47]

Neap. III D 37, Ambr. M 71, Par. 1845, Par. 1897A and Par. 1919 offer three changes vis-à-vis the printed text of the *An. pr.*

i. At 27a 10, Ambr. M 71, Par. 1897A, Par. 1845 *post correctionem*, and Neap. III D 37 *ante correctionem* have τῷ N τὸ Ξ οὐδενὶ instead of τὸ Ξ τῷ N οὐδενὶ; in turn, Neap. III D 37 *post correctionem* and Par. 1845 *ante correctionem* have τὸ N τῷ Ξ οὐδενὶ; on its part, Par. 1919 reads τὸ N τῶν Ξ οὐδενὶ.
ii. At 27a 11, all five manuscripts agree on changing ὑπῆρχεν to ὑπάρχει.
iii. At 27a 11-12, Neap. III D 37, Ambr. M 71, and Par. 1845 *ante correctionem* yield τὸ δὲ Ξ instead of τὸ ἄρα Ξ; on their part, Par. 1897A and Par. 1919 read ὥστε τὸ Ξ. Par. 1845 *post correctionem* also reads ὥστε τὸ Ξ.[48]

Accordingly, the text of the group's *Vorlage* must have read τῷ N τὸ Ξ οὐδενὶ at 27a 10 and ὑπάρχει at 27a 11. The case with 27a 11-12 is murkier. It is likely that the *Vorlage* read τὸ δὲ Ξ and it was at some point corrected into ὥστε τὸ Ξ.[49]

[45] There is no apparent rationale behind the alternation in the use of numbers and symbols.
[46] Cfr. pp. 223-224 and reference in note 16.
[47] I have emphasised the sections relevant to my argument.
[48] A hand, most probably that of the scribe who copied the manuscript, wrote γρ· ὥστε above δέ in Par. 1845 (cfr. f. 45^{v} l. 4).
[49] The reading ὥστε τὸ Ξ is attested in many manuscripts, most notably, Paris, Bibliothèque nationale de France, Coisl. 330 and Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1843.

The change of τὸ ἄρα Ξ to τὸ δὲ Ξ / ὥστε τὸ Ξ is of great interest for the issue discussed in this article because Ambr. Q 87 and its descendants yield τὸ ἄρα Ξ, which is the variant in most of the oldest manuscripts. Closer inspection of the *Mediolanensis* shows that the word ἄρα is a correction from a previous word that is currently illegible. Although the physical marks are minute, the fact that a correction was performed at that point of the manuscript is indicated by i) a dark shadow on the paper under and around the letters ἄρ-, denoting an erasure, and ii) the awkward agglutination of the words τὸ ἄρα Ξ in comparison to οὐδενὶ τῷ N ὑπάρξει, where the scribe left more space between signs (Plate 4). One can guess that Ambr. Q 87, *ante correctionem*, read δέ, for this is the reading of its likely model Neap. III D 37 and other related manuscripts (namely, Ambr. M 71 and Par. 1845 *ante correctionem*). Moreover, the corrected area in Ambr. Q 87 matches an extension of two letters.

One finds no physical signs in Ambr. Q 87 indicating that the scribe collated the core text against another witness of the *An. pr.* The possibility that he could first tell *motu proprio* that δέ was faulty and then find the word transmitted in the best witnesses through mere conjecture is unlikely. Still, the variant ἄρα must have entered the manuscript somehow. The exploration of Ambr. Q 87's dense paracontent offers a possible explanation.

On the lower margin of f. 93^{v} and the upper of f. 94^{r}, Ambr. Q 87 transmits a note whose *incipit* reads Δεύτερος οὗτος [τρόπος][50] τοῦ β΄ σχήματος συλλογιστικός and quotes from Philoponus' *In An. Pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, pp. 89, 21-90, 7). Although it is not linked to any portion of the core text, its *incipit* and the fact that it starts at the same folio as *An. pr.* I 5, 27a 9 makes plain that the note relates to the passage of interest.[51] The relevant part of the note runs thus:[52]

> Βουλόμεθα δὲ δεῖξαι ὅτι τὸ N οὐδενὶ τῷ Ξ ὑπάρξει ἐπὶ τοῦ β΄ τρόπου τοῦ β΄ σχήματος. καὶ λέγομεν οὕτως· τὸ M παντὶ τῷ N ὑπαρχέτω· τὸ M μηδενὶ τῷ Ξ ὑπαρχέτω· εἶτα ἐπεὶ ἡ καθόλου στερητικὴ πρὸς ἑαυτὴν ἀντιστρέφει, καὶ τὸ Ξ οὐδενὶ τῷ M ὑπάρχει· τὸ M δὲ τῷ N παντὶ ὑπάρχει· γίνεται πάλιν ὁ β΄ τρόπος τοῦ α΄ σχήματος, ἀπὸ τοῦ Ξ ἀρξαμένων πλέκειν· τὸ ἄρα Ξ οὐδενὶ τῷ N ὑπάρχει.
>
> We want to show that N applies to no O in the second mode of the second figure. We say as follows. Let M apply to all N; let M apply to no O; next, since the universal negation converts to itself, O applies to no M; and M applies to all N. The second mode of the first figure comes about again, if we begin to compose [the syllogism] from O. O then applies to no N.

Importantly, the note quotes the passus from I 5, 27a 11 as most of the oldest manuscripts and Ambr. Q 87 *post correctionem* do, i.e. as τὸ ἄρα Ξ οὐδενὶ τῷ N (and not τὸ δὲ Ξ οὐδενὶ τῷ N as it is the case in Neap. III D 37). This allows for the hypothesis that the reading ἄρα could be imported from the marginal note com-

[50] The word τρόπος is omitted in Ambr. Q 87. I recovered it from Neap. III D 37, which also quotes the marginal text (compare with next note).

[51] On Neap. III D 37's f. 59^{v}, the marginal annotation bears the number π΄ and is linked to the word πάλιν in the core text (= *An. pr.* I 5, 27a 9).

[52] The emphasis is mine.

menting on I 5, 27a 9 in Ambr. Q 87. The following sequence of events can be proposed: First, copying from Neap. III D 37, the scribe of Ambr. Q 87 wrote τὸ δὲ Ξ at *An. pr.* I 5, 27a 11. Second, drawing on the same model, the scribe made the paracontent in his copy. Lastly, when he compared core and paracontent for I 5, 27a 11, he realized that ἄρα (the reading in the paracontent) fits much better than δέ (the variant in the core text). Accordingly, he erased δέ and copied ἄρα instead.

4.2. Vat. 244

Vat. 244 is a paper manuscript of 652 folios (+ ff. 120-129bis, 157bis, 170bis) copied by one anonymous scribe in the twelfth century (351 × 255 mm).[53] It contains all the treatises of the *Organon* and Porphyry's *Is*. The *An. pr.* covers ff. 141^{r}-296^{v}. The folio 296^{v} ends with the words καὶ οὐ πλείοσιν ἀλλ' ἀντι(), which indicates that at least one folio containing the last words of the treatise is lost. The folios between the incomplete ending of the *An. pr.* and the introductory piece prepended to the *An. po.*, namely, ff. 297-300, are younger, blank leaves. In the middle of f. 297^{r} a younger hand wrote the final words of the *An. pr.* that were missing: ()στρέφει· εἰ δὲ μή, οὐκ ἔσται ἓν ἑνὸς σημεῖον. Folios 139^{r}-140^{v} contain an introduction to the *An. pr.* attributed to the twelfth-century(?) commentator Leo Magentenus (title: Ἐξήγησις τοῦ Μαγεντηνοῦ σύντομος εἰς τὰ τρία σχήματα τοῦ Ἀριστοτέλους).[54] In Vat. 244, the text of *Is.* and the *Organon* occupy the central part of the folios while the upper, outer, and lower margins were covered with exegetical notes copied by the same scribe who made the core text.[55] Most of the notes are part of Leo Magentenus' commentaries on the *Organon*.[56] On many folios, two blocks of marginal annotations, copied by the same hand, can be visually distinguished. The first block is placed around the core text; the second surrounds the first block and consists in later supplementations.[57] The notes that are part of the first block are linked to the portion of the core text that they comment on, mostly through numbers; the notes that belong to the second block are headed by symbols that relate them to either a pericope in the core text or a section in a note that is part of the first block.

[53] See the catalogue description in Mercati, Franchi de' Cavalieri 1923, pp. 313-317. The catalogue dates Vat. 244 to the thirteenth century; the twelfth-century dating was proposed by recent scholarship (cfr. Brockmann 2020, p. 220 nn. 35-36, where further bibliographical references are indicated).

[54] For Magentenus, see *PLP* 16027, where it is stated that he lived in the first half of the fourteenth century. The fact that his commentaries are contained in the twelfth-century manuscript Vat. 244 demonstrates that the *PLP* dating is incorrect (cfr. Agiotis 2021, pp. XXXIII-XXXVII).

[55] Certain folios are fully occupied by notes (e.g. ff. 141^{v}, 142^{v}-143^{r}). For the general characteristics of the formatting of Vat. 244, see Ebbesen 1981, I, p. 315.

[56] Edition of the commentaries (based on Vat. 244 and/or other manuscripts) are found in Ebbesen 1981, II, pp. 278-306; Kotzabassi 1999, pp. 111-152; Agiotis 2021. Parts of the commentary on the *An. po.* were edited (but not under Magentenus' name) in Hayduck 1907, pp. VII-XVIII and Wallies 1909 (see discussion in Brockmann 2020, pp. 222-223). Further portions of Magentenus' commentary on *An. po.* were published in Brockmann 2020, Brockmann 2021, and Valente 2021.

[57] Kotzabassi 1999, p. 50, Brockmann 2020, p. 217, and Brockmann 2021, pp. 607-608.

As it is relevant for the argument of this paper, let us consider Vat. 244 position in the *stemma codicum* of the *Organon* (cfr. stemma 2 in the Appendix). A link between Vat. 244 and the important manuscript Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 330 (11th c.; siglum C) was detected by Agiotis, who argued that notes in the latter manuscript were written by the scribe of the former.[58] Collation of sections of the *An. po.* led Brockmann to conclude that Coisl. 330 was the model to the core text of Vat. 244 (but not to the paracontent).[59] Examination of the tradition of Leo Magentenus' works unveils that Vat. 244 was the ultimate model for (at least) the commentaries on *An. pr.*, *An. po.*, *To.*, and *Soph. el.* in three manuscripts from the fourteenth century, in which the text of the *Organon* is accompanied by copious exegetical notes: Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1972, its apograph Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 157, and Città del Vaticano, Biblioteca Vaticana, Reg. gr. 107.[60] My analysis of the text of the *An. pr.* showed that the core text in the two *Parisini* most likely depends on Vat. 244, whereas that in the *Reginensis* is independent from the latter and relates to a different branch of the tradition.[61] A further manuscript whose *An. pr.* text is close to Vat. 244 is the late-thirteenth-century codex Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. IV.53.[62] The following list reports the innovations found solely in Coisl. 330, Vat. 244, Ven. IV.53, Par. 1972, and Coisl. 157 for *An. pr.* I 1, 24a 10-12, 25a 13; I 4, 26b 21-25, 27b 8; I 6, 28b 15-17, 29b 28:

25a 13: ζῴῳ] οὐκ ἀνάγκη add.
28b 30: οὐκ ἦν συλλογισμὸς] om.[63]
29b 20: τρίτῳ] συλλογισμοὶ add.
29b 22: σχήματι] ἀνάγονται εἰς τοὺς καθόλου add.

Coisl. 330 yields the following poor readings not attested in Vat. 244, Par. 1972, and Coisl. 157:[64]

24a 10: ἐστὶν] om.

[58] Agiotis 2015, pp. 4-5.
[59] Brockmann 2020, pp. 220-221. The manuscript that was the model for the notes in Vat. 244 remains unidentified (cfr. Brockmann 2021, p. 607).
[60] The commentaries in Par. 1972 and Reg. 107 would depend on Vat. 244 through a lost intermediary, as argued by Ebbesen 1981, III, pp. 70-81, Kotzabassi 1999, pp. 53-55, Brockmann 2020, p. 223, and Agiotis 2021, pp. LXVII-LXVIII.
[61] Brockmann 2021, p. 611 n. 23 reached the same conclusion for the *An. po.*
[62] Ven. IV.53 is siglum h in Waitz 1844. Traditionally, the manuscript was dated to the twelfth century (so in Mioni 1958, p. 147). Recently, C. Giacomelli proposed a more convincing dating, namely, the last quarter of the thirteenth century (cfr. the online entry in *CAGB*). Two hypotheses were formulated for the link between Ven. IV.53 and Coisl. 330, i.e. the model of Vat. 244. Brunschwig asserted that Ven. IV.53 was an apograph of Coisl. 330 (Brunschwig 1967, p. CXXVII n. 1). In turn, Mioni and Bodéüs argued that both those manuscripts were brothers (Mioni 1958, p. 28 and Bodéüs 2002, p. CXVII n. 1). My collation of different portions of the *An. pr.* did not produce any case in which Coisl. 330 has an error not mirrored in Ven. IV.53.
[63] A later hand added the missing text in Ven. IV.53.
[64] The readings after a square bracket are those present in Coisl. 330 but absent from Vat. 244, Par. 1972, Coisl. 157, the oldest witnesses of the *An. pr.*, and Ross 1964.

24a 29: ἢ ἀπόφασις] om.
27a 28: τῷ καθόλου] τὸ καθόλου
29a 7: ὑπάρχῃ… ὑπάρχῃ] ὑπάρχῃ… ὑπάρχει

The changes of ὑπάρχῃ to ὑπάρχει and τῷ to τὸ have no stemmatic value.[65] The two omissions at 24a 10 and 24a 29, in turn, appear to be *errores separativi* of Coisl. 330 regarding Vat. 244 (and Par. 1972 and Coisl. 157), which would contradict the hypothesis formulated by previous scholarship that Vat. 244 is an apograph of Coisl. 330.

Some peculiarities downplay, or even nullify, the relevance of those two omissions. Instead of ἐστίν, Coisl. 330 has a *rasura* (see f. 58^{r}, l. 14). Some portions of the text *ante correctionem* were not affected by the erasure and invite the presumption that the manuscript could originally read ἐστὶν, for a smooth breathing and a grave accent are still visible at the beginning and at the end of the erasure, respectively. Moreover, the erasure has the extension of around four letters. If Coisl. 330 *ante correctionem* did read ἐστὶν and the erasure occurred after the twelfth century, this would explain why Vat. 244 correctly transmits the verb whereas its supposed model omits it. The case with the words ἢ ἀπόφασις at 24a 29 is different. They were originally omitted by the scribe of Coisl. 330 but subsequently added by a later hand *supra lineam* (see f. 58^{v}, l. 13). This later hand inserted numerous notes throughout Coisl. 330 and its intervention probably antedates the scribe of Vat. 244's annotations in the Coislinianus.[66] Accordingly, it is most likely that when the scribe of Vat. 244 annotated and copied from Coisl. 330 ἢ ἀπόφασις had been already inserted into the core text of the latter.

From the above discussion, it transpires that for the examined sections of *An. pr.* I 1-7, Coisl. 330 has no relevant errors absent from Vat. 244, Par. 1972, and Coisl. 157. On their part, Vat. 244, Par. 1972, and Coisl. 157 share some innovations and poor readings against Coisl. 330 (and Ven. IV.53):

24a 21: εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην] μίαν εἶναι ἐπιστήμην
24a 22: ἡ] om.
24a 26: γὰρ] καὶ add.
24b 25: διὰ] δὲ add.
27a 4: μηδενὶ] οὐδενὶ
27b 2: ὑπάρχει] ὑπάρχειν
29 b 9: τῷ^{3}] τὸ
29 b 13: τῷ^{2}] τὸ
29b 14: τῷ] τῶν
29b 15: σχῆμα] om.

The case with 24a 21 is a most interesting one, because Vat. 244 and its descendants offer a variant (μίαν εἶναι ἐπιστήμην) attested in manuscripts related to other

[65] Moreover, τὸ was corrected to τῷ in Coisl. 330 by a later hand.
[66] This is indicated by the visual organization of the notes that both scribes wrote in the upper and outer margins of Coisl. 330's f. 21^{r}. The arrangement of the notes invites the conclusion that the hand first copied some short texts in the upper portion of the margins and the copyist of Vat. 244 later added further notes in the first blank space he found in those margins.

branches of the tradition.[67] Since it is unlikely that the scribe of Vat. 244 changed the text of his model Coisl. 330 this way through conjecture, horizontal transmission must be suspected. Palaeographical analysis shows that the text of interest is visually clean in Vat. 244, that is, it does not exhibit erasures or signs of having been somewhat altered (see f. 142^{r}, l. 4). This observation immediately rules out collation against a second witness of the treatise after the core text of Vat. 244 had been copied. One explanation for the text and formatting of Vat. 244 at 24a 21 is that the scribe had three *Organon* manuscripts on his desk: Coisl. 330 (his model for the *Organon*), the quires he copied and that would become today's Vat. 244, and a third, unidentified *Organon* manuscript, which he may have used to check doubtful readings in Coisl. 330. This scenario is theoretically possible, albeit highly unlikely, not least because the case with 24a 21 would be the only perceived reading imported from the hypothetical second model to date.[68]

The analysis of *post* and *ante correctionem* readings in Neap. III D 37 and Ambr. Q 87 made plain that some scribes changed the text of the *An. pr.* drawing on exegetical annotations. I think that this could also be the case with Vat. 244. Let us first consider which notes could "assist" the scribe of Vat. 244 in finding μίαν εἶναι ἐπιστήμην and then try to understand the process of how that variant came to be in the *Vaticanus*.

In the margins of Vat. 244, the scribe copied two notes to comment on *An. pr.* I 1, 24a 21 (f. 142^{r}). Both notes are part of Leo Magentenus' *Commentary on An. pr.* and were linked to the word ἀδιόριστον in the core text (= *An. pr.* I 1, 24a 19).[69] The first note bears the reference number ζ′ (*incipit*: Ἀδιόριστος πρότασις ἐστίν…); the second features an obelus (÷) (*incipit*: Ἀδιόριστον δὲ λέγει…). The latter is most relevant to the discussion in this paper because it quotes *An. pr.* I 1, 24a 21 as μίαν εἶναι ἐπιστήμην. See: (…) τὸ λέγειν τῶν ἐναντίων μίαν εἶναι ἐπιστήμην, ταὐτὸν ἐστὶ τῷ λέγειν πάντων τῶν ἐναντίων μίαν εἶναι ἐπιστήμην.[70]

Examination of the model of Vat. 244's core text, namely, Coisl. 330, produces further significant evidence. On f. 58^{v}, Coisl. 330 preserves a long note copied by the scribe of the manuscript, which starts in the upper margin and continues down until the middle of the outer margin (Plate 5). The note was linked to the words τῶν ἐναντίων in the core text (= *An. pr.* I 1, 24a 21) and drawn from Philoponus' *In An. pr. Commentaria* (cfr. Wallies 1898, p. 20). Tellingly, the *incipit* of the note reads: Πῶς ἀπροσδιορίστων προτάσεων ὑποδείγματα θεῖναι βουληθείς, εἶπεν τῶν ἐναντίων μίαν εἶναι ἐπιστήμην κτλ.[71]

Since the paracontent of Vat. 244 was copied only after the completion of the

[67] Cfr. above p. 226.
[68] Some reservations about copying from various exemplars were expressed by Reeve 2011b, p. 215.
[69] The notes are found in another important witness to the commentary, Milano, Biblioteca Ambrosiana, D 54 sup. ff. 149^{v} and 151^{r}. For the position of Ambr. D 54 in the tradition of Leo Magentenus' *Commentary on An. pr. II*, see Agiotis 2021, pp. LV-LVIII.
[70] The emphasis is mine.
[71] The emphasis is mine.

core text, its notes could not have assisted the scribe in making a textual decision while copying the text of the *An. pr.* in the manuscript. However, the scribe must have copied them from an unidentified manuscript (different from the one he used to make the core text, i.e. Coisl. 330). That unidentified manuscript could have a role to play in the change of εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην to μίαν εἶναι ἐπιστήμην, as I will propose below.

The few deviations present in the text of Vat. 244 vis-à-vis Coisl. 330 show that the scribe of the former copied from his model carefully and accurately. Hence, it would be no surprise that, while making the core text in his copy, he read and pondered on his model's paracontent. Bearing this in mind, one can postulate that, upon starting to copy from Coisl. 330's f. 58^{v}, the scribe's attention was drawn to the note starting in the upper margin of that folio. The very beginning of the note could make him suspicious about the accuracy of εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην in the core text of his model because the note renders that portion of the treatise as μίαν εἶναι ἐπιστήμην. We can only speculate about the scribe of Vat. 244's decision to write μίαν εἶναι ἐπιστήμην instead of εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην. He could have chosen the first variant solely motivated by the content of the marginal, anonymous note in Coisl. 330. However, it is more likely that he consulted the worth of each of those texts upon the authority of the commentary he would later copy in the margins of Vat. 244. It was, perhaps, only after a comparison with his manuscript of Magentenus' *Commentary on An. pr.*, that he became convinced that μίαν εἶναι ἐπιστήμην (the reading in the marginal note of Coisl. 330 and Magentenus) was a better option than εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην (the variant in the core text of Coisl. 330). Be that as it may, the first impulse for the change must have come from the exegetical note in the margin of Coisl. 330.

5. Concluding remarks

This paper shows that corrections of the *An. pr.* text based on manuscripts' exegetical annotations was not an infrequent practice among Byzantine (scholarly) scribes. The cases drawn from Neap. III D 37 and Ambr. Q 87 represent what appears to be a standard procedure, namely, a scribe or a reader introduced a new variant once core and paracontent had been copied in a manuscript. The example from Vat. 244 is a more complex manifestation of the practice, as the comparison between the versions of the core and paracontent occurred before the core text was copied in a new manuscript. Cases falling within the first category are easier to detect as they are expected to contain physical signs of emendation; those in the second category cannot be distinguished from the rest of the core text on a palaeographical basis and a comprehensive understanding of the manuscript tradition is required for their identification.

While drawing attention to one rather peculiar manner in which horizontal transmission could come about in *Organon* manuscripts, this paper provides concrete examples of how open the tradition of the *An. pr.* is. Moreover, the investigation of readings *post* and *ante correctionem* in Neap. III D 37 assists our understanding of

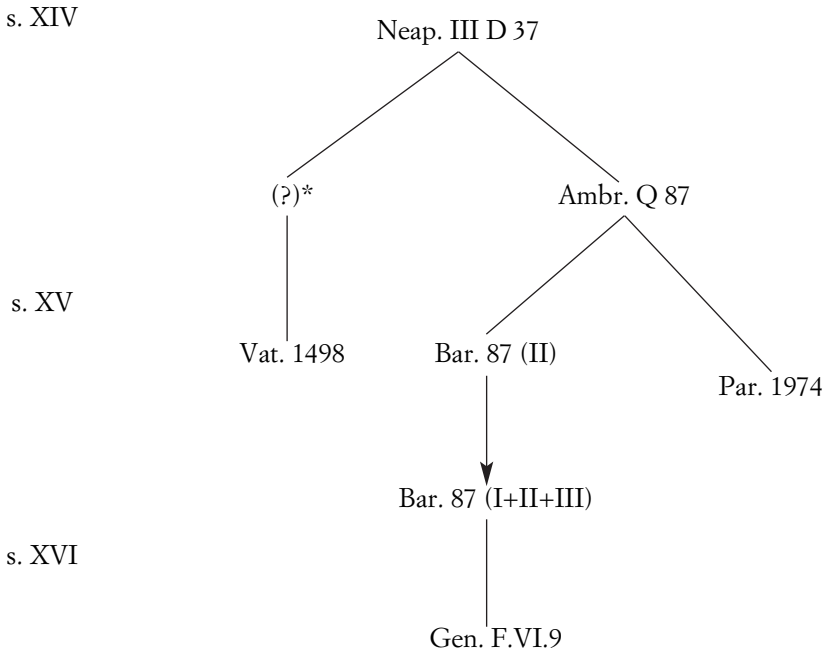
a relevant branch of the tradition. If correct, the hypothesis that Argyros corrected the *An. pr.* text in Neap. III D 37 on account of the marginal annotations in this manuscript, would constitute compelling evidence that Ambr. Q 87 and Vat. 1498 are apographs of the *Neapolitanus*, as the text of the latter witnesses reproduce the three variants of Neap. III D 37 *post correctionem* studied in this article.

José Maksimczuk

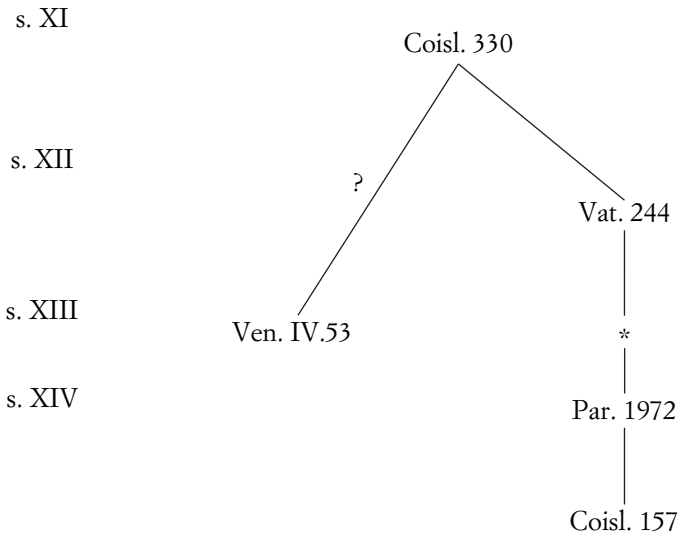
Appendix: Stemmata

Stemma 1

The following stemma shows the main descendants of Neap. III D 37 for *An. pr.* I 1-7. It is likely that Vat. 1498 is not a direct copy of Neap. III D 37, but rather an apograph of an unidentified copy of the latter. The siglum Bar. 87 (II) stands for the second unit in the *Baroccianus*, whereas Bar. 87 (I+II+III) for the manuscript *in toto*. Most of the manuscripts in the stemma were somehow corrected by comparison with another text of the *An. pr.* The stemma does not represent that step of the tradition.



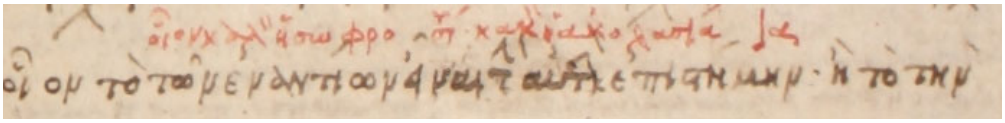
Stemma 2
This stemma depicts the family headed by Coisl. 330. As the position of Ven. IV.53 vis-à-vis Coisl. 330 remains uncertain, I have placed a question mark next to a line that indicates that the former is a descendant of the latter. As for the model of Par. 1972, its identification with a lost descendant of Vat. 244 is based on evidence supplied by scholars who have studied Leo Magentenus' commentaries.[72] Although Coisl. 330 and Ven. IV.53 were corrected against other witnesses of the *An. pr.*, the stemma below does not depict this feature of their text.



[72] Cfr. above n. 60.

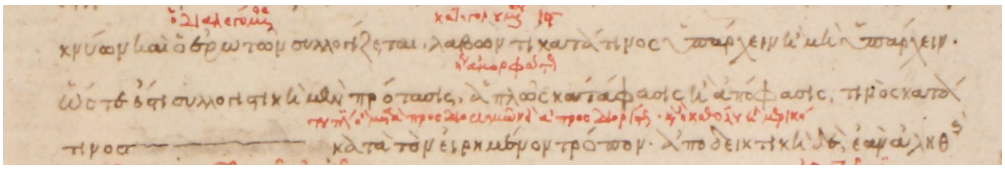
Plates

Plate 1



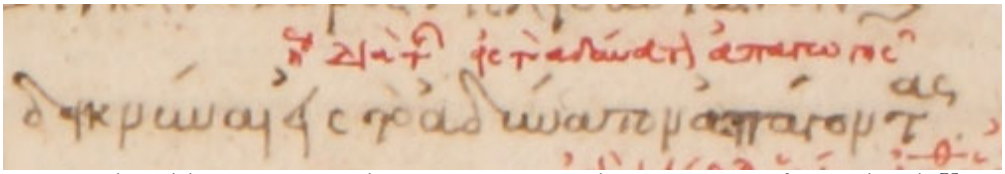
Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37 f. 52[r] (detail).[73]

Plate 2



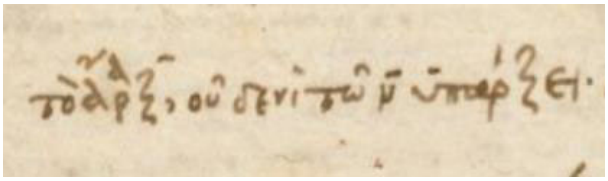
Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37 f. 53[r] (detail).[74]

Plate 3



Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37 f. 64[r] (detail).[75]

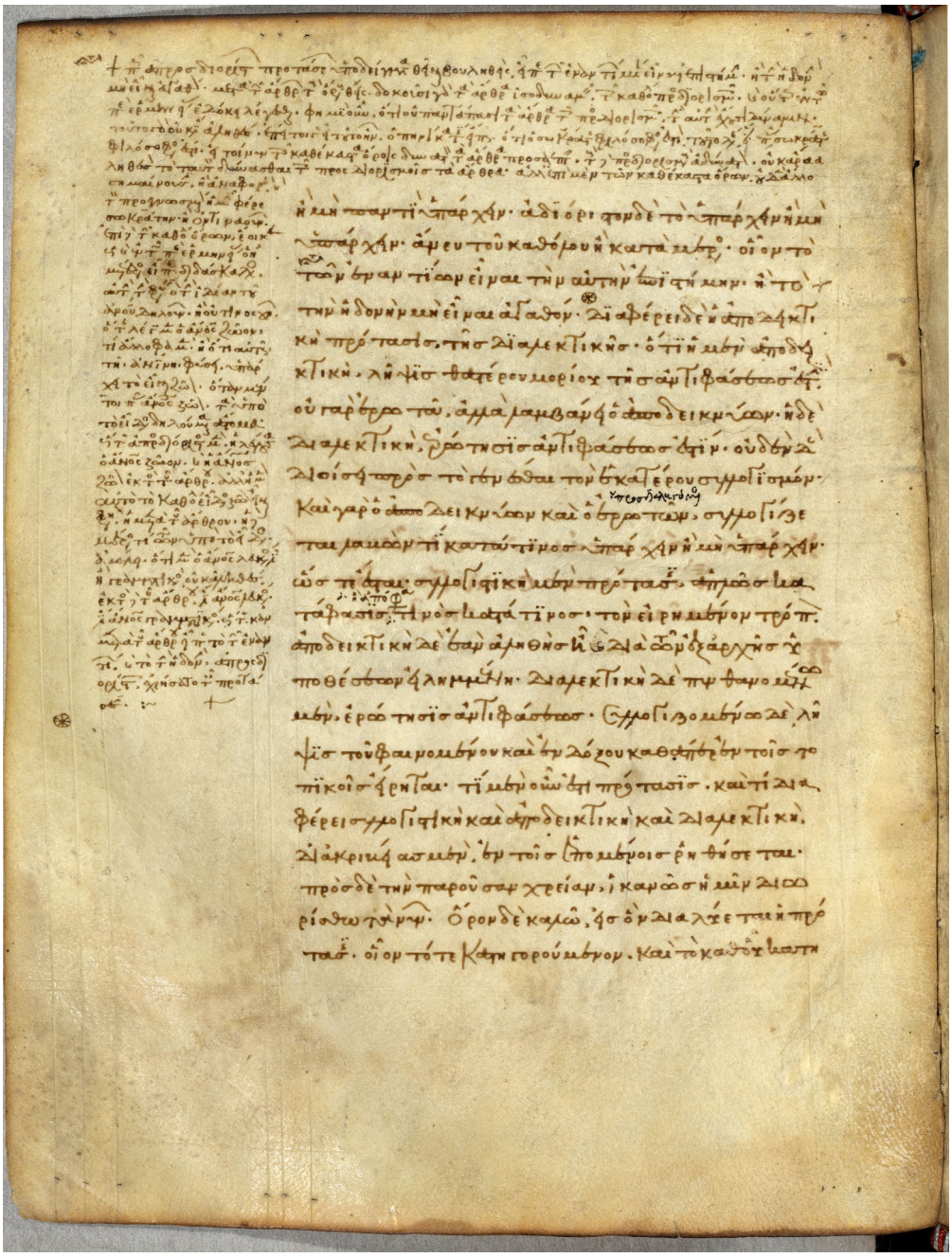
Plate 4



Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 87 sup., f. 93[v] (detail).[76]

[73] Su concessione del Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale di Napoli; è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.
[74] Su concessione del Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale di Napoli; è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.
[75] Su concessione del Ministero della Cultura – Biblioteca Nazionale di Napoli; è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.
[76] © Veneranda Biblioteca Ambrosiana

Plate 5



Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coislin 330 f. 58v.[77]

[77] © BnF.

Agiotis 2015 — N. Agiotis, *Inventarisierung von Scholien, Glossen und Diagrammen der handschriftlichen Überlieferung zu Aristoteles' De interpretatione (c. 1-4)*, Berlin 2015

Agiotis 2021 — N. Agiotis (ed.), Leon Magentenos, *Commentary on Aristotle, 'Prior Analytics' (Book II). Critical Edition with Introduction and Translation*, Berlin 2021

Bianconi 2008 — D. Bianconi, *La controversia palamitica. Figure, libri, testi e mani*, «Segno e Testo» 6, 2008, pp. 337-376 + 24 tables

Bianconi 2011 — D. Bianconi, *Sources écrites et stratégies de mise en page à Byzance. À propos d'une recette pour l'Organon d'Aristote*, in Ch. Jacob (éd.), *Lieux de savoir. 2. Les mains de l'intellect*, Paris 2011, pp. 401-425

Bodéüs 2002 — R. Bodéüs (ed.), Aristote, *Catégories*, Paris 2002

Brockmann 2020 — Ch. Brockmann, *Helpful Interaction between Commentary and Text: Aristotle's Posterior Analytics and Important Manuscripts of this Treatise*, in S. Boodts, P. De Leemans †, S. Schorn (eds.), *Sicut Dicit. Reflections on Editing Commentaries on Authoritative Texts*, Turnhout 2020, pp. 209-242

Brockmann 2021 — Ch. Brockmann, *A Multi-layered Greek Manuscript of Learning. Some Glimpses into the Scribal Practices Evident in the Aristotelean Codex Vaticanus Graecus 244*, in J. B. Quenzer (ed.), *Exploring Written Artefacts. Objects, Methods, and Concepts*, II, Berlin – Boston 2021, pp. 603-622

Brunschwig 1967 — J. Brunschwig (ed.), Aristote, *Topiques (livres I-IV)*, Paris 1967

Ciotti, Kohs, Wilden, Wimmer 2018 — G. Ciotti, M. Kohs, E. Wilden, H. Wimmer (with the collaboration of the TNT Working Group), *Definition of Paracontent* (available online: www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/papers_e.html#paracontent; last accessed 05/01/2022), Hamburg 2018

Dickmann, Elias, Focken 2015 — J.-A. Dickmann, F. Elias, F.-E. Focken, *Praxeologie*, in T. Meier, M. R. Ott, R. Sauer (eds.), *Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken*, I, Berlin – München – Boston 2015, pp. 135-146

Ebbesen 1981 — S. Ebbesen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, I-III, Leiden 1981

Formentin 2015 — M. R. Formentin, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae nationalis Neapolitanae*, III, Roma 2015

Gioffreda 2020 — A. Gioffreda, *Tra i libri di Isacco Argiro*, Berlin – Boston 2020

Hayduck 1907 — M. Hayduck (ed.), Eustratii *In Analyticorum Posteriorum librum secundum Commentarium*, Berolini 1907

Kotzabassi 1999 — S. Kotzabassi (ed.), *Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos und Leon Magentinos*, Thessalonike 1999

Kotzabassi 2002 — S. Kotzabassi, *Aristotle's Organon and its Byzantine Commentators*, «The Princeton University Library Chronicle» 64, 2002, pp. 51-62

Maksimczuk 2022 — J. Maksimczuk, *Demetrius Angelus' Two Volumes of Aristotle's Organon*: *A Multi-layered Set*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 72, 2022 (forthcoming)

Martini, Bassi 1906 E. Martini, D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, II, Milano 1906

Mercati, Franchi de' Cavalieri 1923 G. Mercati, P. Franchi de' Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci, vol. 1. Codices 1-329*, Romae 1923

Mioni 1958 E. Mioni, *Aristotelis codices Graeci qui in bibliothecis Venetis adservantur*, Padova 1958

Mondrain 2007 B. Mondrain, *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIVe siècle. Quelques problématiques*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 44, 2007, pp. 157-196

Parker 2009 D. C. Parker, *Codex Bezae: The Manuscript as Past, Present and Future*, in S. McKendrick, O. O'Sullivan (eds.), *The Bible as Book. The Transmission of the Greek Text*, London – New Castle, DE 2003, pp. 43-50 (I quote from D. C. Parker, *Manuscripts, Texts, Theology. Collected Papers 1977-2007*, Berlin – New York 2009, pp. 103-112)

Pérez Martín 1996 I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásicos en Bizancio*, Madrid 1996

Pérez Martín 2008 I. Pérez Martín, *El 'estilo Hodegos' y su proyección en las escrituras constantinopolitanas*, «Segno e Testo» 6, 2008, pp. 389-458

Reeve 2011a M. D. Reeve, *Eliminatio Codicum Descriptorum: A Methodological Problem*, in J. N. Grant (ed.), *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the Twenty-Third Annual Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 6-7 November 1987*, New York 1989, pp. 1-35 (I quote from M. D. Reeve, *Manuscripts and Methods. Essays on Editing and Transmission*, Roma 2011, pp. 145-174)

Reeve 2011b M. D. Reeve, *A Man on a Horse*, in M. D. Reeve, *Manuscripts and Methods. Essays on Editing and Transmission*, Roma 2011, pp. 211-219

Ross 1949 W. D. Ross (ed.), Aristotle*'s Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1949

Ross 1964 W. D. Ross (ed.), Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, Oxford 1964

Valente 2018 S. Valente, *Reading and Commenting Aristotle's Posterior Analytics over the Centuries: (Marginal) Remarks on Some Vetustissimi of the Organon and the Case of the Ambrosianus L 93 sup.*, «Scripta» 11, 2018, 111-124

Valente 2021 S. Valente, *Exegetical Practices in Some Manuscripts of Aristotle's Posterior Analytics: Between Commentaries and Marginal Notes*, in T. Raiola (ed.), *Nell'officina del lettore. Studi per Ivan Garofalo*, Pisa – Roma 2021, pp. 87-103

Verrycken, Lohr 1994 K. Verrycken, C. Lohr (eds.), Johannis Philoponi *Commentariae Annotationes in Libros Priorum Resolutivorum Aristotelis. Übersetzt von Guillelmus Dorotheus*, Neudruck der Ausgabe Venedig 1541, mit einer Einleitung von K. Verrycken und C. Lohr, Stuttgart – Bad Cannstatt 1994

Vogel, Gardthausen 1966 M. Vogel, V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909 (repr. Hildesheim 1966)

Waitz 1844 Th. Waitz (ed.), *Organon graece*, I, Leipzig 1844

Wallies 1898	M. Wallies (ed.), Ioannis Philoponi *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, Berolini 1898
Wallies 1909	M. Wallies (ed.), Ioannis Philoponi *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in librum II*, Berolini 1909
Weidemann 2014	H. Weidemann (ed.), Aristoteles *De interpretatione*, Leipzig 2014
Williams 1984	F. Williams, *Studies in the Manuscript Tradition of Aristotle's Analytica*, Königsten 1984
Wilson 2000	N. G. Wilson, *The Interpretation of Scribal Habits*, in G. Prato (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, Firenze 2000, pp. 685-688

Michele Haplucheir e la *Tragodopodagra* di Luciano

Sull'interessante operetta in 123 dodecasillabi di Μιχαὴλ Ἁπλούχειρ (XII sec.),[1] nota nelle edizioni moderne col titolo di Δραμάτιον,[2] ha gettato nuova luce un recente articolo di Przemysław Marciniak (2020): lungi dall'essere un tentativo di imitazione del dramma antico, il testo, un originale esperimento letterario classificabile sostanzialmente come «a Byzantine rendering in verse of a comic/"Lucianic" dialogue»,[3] denuncia una matrice retorico-scolastica e intenti satirici. Gli argomenti e le conclusioni dello studioso polacco appaiono pressoché inappuntabili; tuttavia, tanto il suo studio quanto tutti i precedenti contributi sull'operetta[4] hanno mancato di rilevarne i possibili debiti letterari verso un testo che parrebbe costituire un imprescindibile antecedente, oserei dire uno dei principali modelli d'ispirazione per l'operazione di Michele di coniugare forma drammatica e dialogo satirico (assieme, forse, ad altre sperimentazioni bizantine come la *Catomyomachia* di Teodoro Prodromo, che è comunque di natura diversa): la *Tragodopodagra* di Luciano di Samosata[5] (un tempo sospettata di inautenticità, ma sicuramente genuina).[6] Il nome di Luciano è peraltro già stato fatto tra quelli degli autori riecheggiati da Michele,[7] e un'affinità tra i due era percepita dai lettori bizantini, se è vero che, come ricorda lo stesso Marciniak (2020, p. 217 e n. 27), *excerpta* dell'opuscolo[8] sono tra-

Desidero ringraziare Enrico Magnelli, Andrea Rossi e Federica Scognamiglio per aver letto in anteprima queste pagine, contribuendo a migliorarle con la loro competenza.

[1] Su una proposta di identificazione dell'autore vd. Treu 1892.

[2] Il testo di riferimento rimane Leone 1969 (qualche svista tipografica è corretta in margine alla traduzione italiana di Leone 1983); da segnalare l'edizione critica commentata, con risultati a volte discutibili, di Cavallero 2017.

[3] Marciniak 2020, p. 217, aggiungendo comunque (troppo prudentemente!) che «the descriptor "Lucianic" serves here as an indicator of the mixed, humorous and serious, dimensions of the text rather than a literal debt to the works of Lucian».

[4] Agli studi citati da qui in avanti, si aggiungano Cottas 1931, pp. 163-165; Sokolova 1969; Hunger 1978, II, p. 144.

[5] Sulla quale vd. principalmente i commenti divulgativi di Tedeschi 1998 e Karavas 2008. Qui cito secondo il testo che ho stabilito per la mia futura edizione critica commentata.

[6] La paternità lucianea fu definitivamente dimostrata da Zimmermann 1909, pp. 72-82: isolate voci contrarie successive non hanno portato argomenti di peso.

[7] Leone 1969, p. 256 vi ravvisa un'eco di *JTr.* 19, cfr. anche Romano 1999, p. 410. Soyter 1928, p. 25, a proposito degli *excerpta* (vd. *infra*), cita a confronto anche lo *Iuppiter confutatus*.

[8] Per lungo tempo erroneamente attribuiti a Giovanni Tzeztes, equivoco cui pose fine Mercati 1946-1948. Le due redazioni di *excerpta* sono edite in Leone 1969, pp. 274-279.

smessi, in due manoscritti, Vat. gr. 949 e Vall. gr. 22, insieme a opere del Samosatense.

Pur al di là delle profonde differenze tematiche, le due opere possono essere messe fruttuosamente a confronto, sia nelle rispettive concezioni generali, sia in dettagli nei quali, a mio modo di vedere, vanno ravvisati precisi legami intertestuali (concentrati soprattutto nella prima parte del Δραμάτιον): si può così integrare e forse superare lo studio di Cataudella (1940-1941), secondo cui il modello letterario dell'opuscolo bizantino sarebbe il *Pluto* aristofaneo, che è sì testo pure importante, ma non esclusivo, come del resto è già stato ribattuto da parte di altri (*in primis* Marciniak, che calca forse troppo la mano sull'indipendenza di Haplucheir rispetto a modelli "classici").

Il parodico dramma lucianeo si apre con il monologo di un ammalato di gotta, che inveisce contro la malattia divinizzata, lamentando i dolori che essa gli provoca; fa poi la comparsa sulla fittizia scena un coro di gottosi, che si profonde in un primo intervento lirico di celebrazione della dea Podagra; dopo un altro monologo del podagroso che cerca di farsi forza per uscire dalla casa nella quale è costretto a letto da giorni, il personaggio e il coro si incontrano, l'uomo riconosce se stesso come un adepto della dea e si unisce ai coreuti in altri inni; appare quindi la stessa dea, che decanta il suo invincibile potere, poi un messaggero che si scopre essere un altro gottoso inviato dalla Podagra per osservare come se la passassero gli ammalati, il quale porta con sé in scena due ciarlatani siri che millantano di possedere il segreto di un unguento capace di curare la gotta; la dea li sfida, chiamando in aiuto i Tormenti per causare loro la malattia, e i Siri, dopo aver constatato il fallimento del proprio farmaco, ammettono l'invincibilità della Podagra, celebrata ancora da un ultimo, conclusivo canto del coro.

Il Δραμάτιον bizantino comincia con un confronto tra un ἄγροικος e un σοφός, anonimi rappresentanti, come il ποδαγρός lucianeo, delle rispettive generali condizioni di vita: il primo (1-3) saluta festosamente la Τύχη, ipostasi divina al pari della Ποδάγρα (sebbene, ovviamente, a differenza di quest'ultima, profondamente radicata nella tradizione culturale e religiosa greca), rimbrottato dal sapiente secondo cui invece la Fortuna è una dea odiosa (6, τὴν ὡς ἀληθῶς βδελυρὰν τρισαθλίαν: cfr., a mero titolo di esemplificazione del motivo, *Trag.* 1, ὦ στυγνὸν οὔνομ', ὦ θεοῖς στυγούμενον: in generale i due diversi punti di vista dei personaggi sulla natura della Tyche sono analoghi a quelli, nei confronti della Podagra, da un lato del podagroso nel primo monologo, 1-29, e dall'altro del coro e del podagroso stesso, nel proseguo dell'opera, dopo la "conversione"); il battibecco continua, e si scopre che la dea è entrata nella casa dell'ignorante. Il saggio afferma allora di aver compreso ciò che è realmente avvenuto (16-17; la clausola del v. 16, ἀληθῆ λόγον, potrebbe riecheggiare *Trag.* 81, νημερτῆ λόγον, che proviene a sua volta da Aesch. *Pers.* 246): alla domanda dell'ἄγροικος di esporgli l'accaduto (τίς ὁ στοχασμός; εὐστοχώτατα φράσον: la struttura è comune nel dramma, ma è particolarmente vicina nella formulazione la domanda della Podagra ai Siri in *Trag.* 270, τί δὴ τὸ χρῖσμα καὶ τίς ἡ σκευή; φράσον), il σοφός risponde che la dea, mentre si stava incamminando verso la sua casa, si era ferita a un piede, e, impossibilitata a raggiungere la vera meta, si era introdotta nella prima porta aperta disponibile, quella, appunto,

dell'ignorante. Merita di riportare per intero questo passo (19-28), denso di innegabili reminiscenze della *Tragodopodagra*:

πρὸς τὰς ἐμὰς ἥλαυνεν ἐλθεῖν οἰκίας
ἡ πέμπελος γραῦς, ἡ βραδύπους ἀθλία.
ὡς γῇ τὸ φῶς παρῆλθεν, ἦλθε τὸ σκότος,
ἡ χωλόπους, φεῦ, τῆς ὁδοῦ παρετράπη·
πεσοῦσα δ' ἄφνω τοῖς λίθοις προσερρίφη
κἀν τοῖς ποσὶν ἔσχηκεν ἀγρίαν νόσον.
ἀφῆκεν οὖν τὸ τραῦμα ταύτην οὐκέτι
δραμεῖν πρὸς ἡμᾶς ἢ προκύψαι τῆς θύρας·
ἰδοῦσα δ' ἐγγὺς ἀνεῳγμένας θύρας,
ἦλθε πρὸς αὐτάς, καὶ συνεκρύβην[9] ἔσω.

Innanzitutto, la dea lenta a camminare (βραδύπους) e zoppa (χωλόπους) rimanda, oltre e più che al *Pluto*, alla Podagra, che è anch'essa, in prima persona, gottosa, come emerge da *Trag.* 132-133, βαίνει δαίμων σκίπωνι βάσιν / στηριζομένη. Un altro passo della *Trag.* che probabilmente il poeta aveva qui in mente è la *rhesis* con cui il messaggero gottoso descrive il difficoltoso cammino di cinque stadi percorso in due giorni: cfr. in particolare il ferimento al piede causato dalle pietre, πεσοῦσα δ' ἄφνω τοῖς λίθοις προσερρίφη, con *Trag.* 226-227, ἐστρωμένην χάλιξιν εἰσέβην ὁδὸν / καὶ δυσπάτητον ὀξέσιν κέντροις λίθων (cfr. anche la parodia della filosofia stoica messa in bocca da Luciano a Crisippo in *Vit. auct.* 21: ἦν γάρ τις χωλὸς ὢν αὐτῷ ἐκείνῳ τῷ χωλῷ ποδὶ προσπταίσας λίθῳ τραῦμα ἐξ ἀφανοῦς λάβῃ, ὁ τοιοῦτος εἶχε μὲν δήπου σύμβαμα τὴν χωλείαν, τὸ τραῦμα δὲ παρασύμβαμα προσέλαβεν), e ἀφῆκεν οὖν τὸ τραῦμα ταύτην οὐκέτι / δραμεῖν con *Trag.* 240, μύστης γὰρ ὢν σὸς ταχὺ τρέχειν οὐκ ἔσθενον. Del resto, anche il verso κἀν τοῖς ποσὶν ἔσχηκεν ἀγρίαν νόσον fa pensare alla gotta, la cui rappresentazione drammatica da parte di Luciano pare intravedersi in filigrana sotto il personaggio della Tyche. La successiva battuta della dea (29-32) suona così:

αἶ αἶ στενάζω· τίς με τὴν ταχυδρόμον
τὴν ἀρτίπουν ἐξεῖπε χωλὴν ἀρτίως;
ἐγὼ κρατῶ γῆς, πρὸς τὸν αἰθέρα φθάνω,
ἐμοὶ καθυπείκουσι πάντα μακρόθεν.

Anche la Podagra lucianea si adira perché il suo potere non viene riconosciuto, nella fattispecie dai due blasfemi Siri (cfr. *Trag.* 246-264, 275-277). Per la struttura dei vv. 29-30 cfr. *Trag.* 138-139, τίς τὴν ἀνίκητόν με δεσπότιν πόνων / οὐκ οἶδε Ποδάγραν τῶν ἐπὶ χθονὸς βροτῶν (passo che risente a sua volta di Eur. *HF* 1, ma soprattutto di Eur. *TrGF* 472m). L'idea che tutte le cose sono sottomesse al potere della dea non è espressa in modo così esplicito nella *Trag.*, ma cfr. *e.g.* quanto dice il coro ai vv. 194-197, μέγα σὸν κράτος, ὀλβιόφρον Ποδάγρα, / τὰν καὶ Διὸς ὠκὺ πέφρικε βέλος, / τρομέει δέ σε κύμαθ' ἁλὸς βαθέας, / τρομέει βασιλεὺς ἐνέρων Ἀΐδας, o l'ammissione finale di impotenza da parte dei medici, 305-307, ἐλέαιρ', ἄνασσα,

[9] συνεκρύβην è tràdito ma sospetto: tra i possibili interventi proposti (vd. apparato di Leone), συνεκρύβη, συνεκρύβη γ', συνεκρύβη τ'.

φάρμακον γὰρ οὔτ' ἐμὸν / οὔτ' ἄλλο δύναται σὸν ἀναχαιτίσαι δρόμον, / ψήφοις δὲ πάσαις πᾶν ἔθνος νικᾷς βροτῶν.

Meno significativi, ma comunque da notare, i paralleli per il verso successivo (33) del Δραμάτιον, il primo di un tristico col quale il sapiente riempie di ingiurie la Fortuna: ὦ μιαρὰ γραῦς, κακὸν ἀνθρώποις μέγα: il verso è una citazione letterale da Teodoro Prodromo,[10] ma mi chiedo se la scelta di riprendere questo esatto passo possa essere stata in qualche modo influenzata dal fatto che μιαρός figura tra gli insulti utilizzati dalla Podagra nei confronti dei Siri (v. 246), mentre κακὸν ἀνθρώποις μέγα ricorda l'iniziale invettiva del podagroso verso la dea, *e.g.* v. 8, ἦλθες ἀνθρώποις βλάβος (ancor di più leggendo, con Crönert, νηλὲς ἀνθρώποις βλάβος), ma soprattutto (casualmente? o anche quest'opera era presente a Michele?) il secondo emistichio del secondo verso dell'*Ocypus* (imitazione della *Trag.* forse da attribuire ad Acacio, amico di Libanio), δεινὸν ἀνθρώποις πάθος.

Un discorso analogo si può fare per il v. 42, all'interno di una battuta del sapiente che giunge dopo che la Fortuna gli ha ribattuto di prendersela piuttosto con le Muse, delle quali egli ha ricevuto i doni: γῆς δῦθι μυχούς, ἀφανίζου, ῥηγνύου, citazione letterale (insieme al 41) da un carme forse spurio di Michele Psello,[11] nella cui scelta può aver influito la promessa della Podagra, ovviamente destinata a non realizzarsi, nel caso in cui l'unguento dei Siri si fosse dimostrato capace di sconfiggerla, di ritirarsi sotto terra (λιποῦσα γαῖαν εἰς μυχοὺς εἶμι χθονός).

Arrivano quindi, come si è anticipato, le Muse, che il sapiente accoglie intimando loro di tacere (45): ᾆ ᾆ σιγᾶτε, πάμπαν ἀπέστω κτύπος. Potrebbe essere un rovesciamento di quanto accade nella *Trag.* quando sta per entrare in scena la Podagra, che viene annunciata da un intervento in anapesti del coro che comincia con un'invocazione al silenzio rituale (129-130), a sua volta di ascendenza lirico-drammatica, σῖγα μὲν αἰθὴρ νήνεμος ἔστω, / καὶ πᾶς ποδαγρῶν εὐφημείτω.

Il resto del Δραμάτιον ha uno sviluppo più indipendente rispetto a motivi e dizione dell'opera lucianea: il sapiente chiama in soccorso, per scacciare le Muse, un coro, che gli ricorda i benefici elargitigli dalle dee, cui egli contrappone la propria condizione di miseria, arrivando a dire che preferirebbe vivere da ignorante, perché i tempi sono favorevoli a chi non ha cultura; le Muse scoppiano a piangere per queste esternazioni, e battibeccano ulteriormente col sapiente che rinfaccia loro la propria povertà; l'operetta si chiude però con una nota di speranza, con le Muse che promettono tempi migliori. Qualche confronto con la *Trag.* può comunque emergere anche da questa sezione: un possibile esempio – poco significativo se preso singolarmente, ma interessante alla luce della dipendenza con la *Trag.* che è emersa finora – è la descrizione della vita dell'incolto vagheggiata dal sapiente, e in particolare quando lo si immagina parlare in maniera arrogante attorniato dalla scorta (vv. 73-75):

> προέρχεται μὲν τῆς λεωφόρου μέσον
> ὑπὸ προπομπῆς ἀρχικῶς ἐσταλμένος,

[10] *Adv. an. libid.* 1, come vide Krumbacher 1897², p. 767. Per altri prestiti da Teodoro Prodromo vd. Hörandner 1972, pp. 101-103, e Zagklas 2014, pp. 321-322.
[11] *Poem.* 66, 15-16 Westerink, come ha visto Marciniak 2020, pp. 214-215.

γαύρους δὲ πολλοὺς ἐξερεύγεται λόγους. 75

La scena, al di là delle forti differenze nel contesto e nella valutazione dei personaggi, potrebbe alludere al passo della *Trag.* (180-184) nel quale la Podagra descrive il successo retorico e l'accoglienza con applausi e risate (che saranno in realtà di scherno) spettanti al suo adepto, in particolare quando viene portato alle terme:

ὁ γὰρ μεταλαβὼν τῶν ἐμῶν μυστηρίων 180
πρῶτον μὲν εὐθὺς εὐστομεῖν διδάσκεται
τέρπων ἅπαντας, εὐτραπέλους λέγων λόγους·
πᾶσιν δ' ὁρᾶται μετὰ γέλωτος καὶ κρότου,
ὅταν ἐπὶ λουτρὰ φερόμενος βαστάζεται.

Oltre all'affinità della situazione, cfr. γαύρους… λόγους[12] ~ εὐτραπέλους… λόγους, formulazioni che sintetizzano la caratterizzazione – ironica nel caso della *Trag.* – dei personaggi in questione.

Ancora, altri due labili punti di contatto possono forse essere ipotizzati al v. 91, ἄσιτος εἰμί, πλοῦτον οὐκ ἔχω τάλας, lamentela di indigenza topica e banale, ma anche analoga a quella dei Siri (266, λιμῷ δὲ πολλῷ καὶ πενίᾳ κρατούμενοι), e subito dopo ai vv. 93-94, τὰς καταράτους οὐ ῥαπίζετε ξύλοις; / ναὶ τὰς μιαρὰς ταχέως τυπτήσατε, dove va sottolineato che l'insulto μιαρός, che si è già detto comparire tre le parole della Podagra al v. 246, è accostato a κατάρατος, parimenti usato dalla dea verso i medici al v. 275. Va peraltro osservato che gli stessi versi di Michele celano un'eco di Ar. *Ach.* 281-282, βάλλε, βάλλε, βάλλε, βάλλε, / παῖε, παῖε τὸν μιαρόν, magari mediata da un altro passo lucianeo (*Pisc.* 1, βάλλε βάλλε τὸν κατάρατον ἀφθόνοις τοῖς λίθοις), che a sua volta riecheggia quello aristofaneo (notare κατάρατος sostituito a μιαρός).

Per concludere, tra le due opere non ci sono precisi parallelismi di costruzione – tanto che battute del Δραμάτιον possono alludere a passi lucianei messi in bocca a personaggi dalla caratterizzazione opposta – tali da far dire che l'impianto "drammatico" dell'una sia passivamente ricalcato su quello dell'altra, e neppure imitazioni apertissime come invece accade per i poeti bizantini citati *verbatim* da Michele: nondimeno, da questo esame è emerso come il Δραμάτιον, componimento affatto originale e autonomo, nella sua forma quanto in alcuni suoi contenuti non è esente da profondi debiti con la *Tragodopodagra*, che ne costituisce, se non un serbatoio di smaccate riprese, sicuramente un costante modello "sommerso" di riferimento, rivelandosi opera negletta più dai critici moderni che dai lettori antichi.[13]

Gabriele Palermo

[12] In ogni caso, come mi fa notare E. Magnelli, ἐξερεύγεται λόγους deriverà da Geo. Pis. *Hex.* 547, oppure da poeti del XII sec. (Theod. Prodr. *Rhod. Dos.* I 367, IV 84 e Nic. Eug. *Dros. Char.* III 49).

[13] L'esempio più lampante di fortuna della *Trag.* è il già citato *Ocypus*, che ne è un'imitazione di IV sec. poi confluita nel *corpus* lucianeo (*op.* 74), su cui vd. ora Magnelli 2020. In generale, dell'amplissima fortuna di Luciano a Bisanzio (su cui vd. Robinson 1979, pp. 68-81), particolarmente nel XII sec., si è occupato recentemente in vari contributi lo stesso Marciniak (vd. almeno 2016).

Cataudella 1940-1941	Q. Cataudella, *Michele Apluchiro e il 'Pluto' di Aristofane*, «Dioniso» 8, 1940-1941, pp. 88-93
Cavallero 2017	P. Cavallero, *Los versos bizantinos de Miguel Haploukheír: ¿comedia, tragedia o mimo?*, «Minerva» 30, 2017, pp. 61-95
Cottas 1931	V. Cottas, *Le théâtre à Byzance*, Paris 1931
Hörandner 1972	W. Hörandner, *Prodromos-Reminiszenzen bei Dichtern der nikänischen Zeit* [1972], in *Facettes de la littérature byzantine*, Paris 2017, pp. 51-65
Hunger 1978	H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I-II, München 1978
Karavas 2008	O. Karavas (ed.), Λουκιανός, *Ποδάγρα*, Athenai 2008
Krumbacher 1897[2]	K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897[2]
Leone 1969	P. L. M. Leone, *Michaelis Hapluchiris versus cum excerptis*, «Byzantion» 39, 1969, pp. 251-283
Leone 1983	P. L. M. Leone, *Il 'Dramation' di Michele Haplucheir. Introduzione, traduzione e note*, in *Studi in onore di Dinu Adamesteanu*, Galatina 1983, pp. 229-238
Magnelli 2020	E. Magnelli (ed.), Pseudo-Luciano (Acacio?), *Ocypus*, Alessandria 2020
Marciniak 2016	P. Marciniak, *Reinventing Lucian in Byzantium*, «Dumbarton Oaks Papers» 70, 2016, pp. 209-224
Marciniak 2020	P. Marciniak, *The Dramation by Michael Haplucheir: A Reappraisal*, «Symbolae Osloenses» 94, 1, 2020, pp. 212-228
Mercati 1946-1948	S. G. Mercati, *Giovanni Tzetzes e Michele Haploucheir* [1946-1948], in *Collectanea Byzantina*, I, Bari 1970, pp. 543-552
Robinson 1979	C. Robinson, *Lucian and His Influence in Europe*, London 1979
Romano 1999	R. Romano, *La satira bizantina dei secoli XI-XV*, Torino 1999
Sokolova 1969	T. M. Sokolova, *Michail Apluchir i ego Δραμάτιον*, «Vizantijskij Vremennik» 30, 1969, pp. 124-131
Soyter 1928	G. Soyter, *Humor und Satyre in der byzantinischen Literatur*, «Bayerische Blätter für das Gymnasialwesen» 64, 1928, pp. 147-162, 224-239
Tedeschi 1998	G. Tedeschi (ed.), Luciano di Samosata, *La Podagra*, in appendice il *Piè Veloce*, Lecce 1998
Treu 1892	M. Treu, *Michael Haplucheir*, «Byzantinische Zeitschrift» 1, 1892, pp. 338-339
Zagklas 2014	N. Zagklas (ed.), Theodore Prodromos, *The Neglected Poems and Epigrams*, Edition, Translation, and Commentary, diss. Wien 2014
Zimmermann 1909	J. Zimmermann (ed.), Luciani *quae feruntur Podagra et Ocypus*, Lipsiae 1909

Michael Psellos, *Oratio panegyrica* 1 and the puzzling Mt. Himaion

Michael Psellos' *Or. paneg.* 1, composed and dedicated to Emperor Constantine IX Monomachos (1042-1055), is one of a total of twenty imperial panegyrics of the Psellian *corpus*.[1] As could be expected, Psellos praises the numerous virtues of Monomachos (generosity, philanthropy, justice, wise prudence, piety, humbleness) applying the classic rhetorical device of presenting the emperor as the sun, which dominates arguably in the whole speech,[2] and, at the same time, he does not refrain from praising him for other distinguished deeds such as his interest in growing the Byzantine fleet,[3] his regard concerning the development of some infrastructure and irrigation works,[4] as well as his financial support provided to many monks and monastic communities.[5] In addition, Psellos displays Monomachos as the absolute monarch all over the world, a fact that leads other nations living under his reign to offer him extraordinary gifts, for instance, exotic animals, as a sign of submission.[6] Last but not least, the erudite and prolific rhetor devotes a part of the encomium to

I am indebted to all those who read and commented on earlier drafts of this paper.

[1] Dennis 1994, pp. 1-18. On *Or. paneg.* 1, see esp. Moore 2005, pp. 371-372, nr. 947; Lüthi 2007. It is one of a total of seven Psellos' existing encomia addressed to Constantine IX; see Moore 2005, pp. 371-374, nrr. 947-953. *Terminus post quem* for the date of this oration is undoubtedly the mention of exotic animals, namely the elephant and the giraffe, which had been sent from the Egyptians in 1053/4 by command of their Khalif Moustanser as compensation for the wheat shipment from Byzantium to Egypt, which was suffering from famine at that time. Therefore, the speech was composed towards the end of Monomachos' reign, in a period during which Psellos and his circle had begun to fall into disgrace.

[2] Not only at the beginning of his encomium Psellos addresses the emperor Monomachos as the sun (ὦ βασιλεῦ ἥλιε· καὶ τίς ἄν με καταιτιάσαιτο ταύτην σοι προσφυῶς τὴν κλῆσιν ἁρμόζοντα; see Dennis 1994, p. 1, 3-4), but also several times in the whole *Or. paneg.* 1 he chooses to draw a parallel between the emperor and the sun. Besides, at the end of his speech, where the orator should employ the technique of comparison (σύγκρισις) according to the established rules of rhetoric concerning encomia, Psellos does not compare Monomachos with other historical figures, but only with the sun in order to render in a more clear and explicit way not only his resemblance with it but principally his uniqueness; see Dennis 1994, p. 16, 343-346: ἄλλοι μὲν οὖν οἷς ἂν βούλοιντο παραμετρείτωσάν σε καὶ ἀντεξεταζέτωσαν, ἐγὼ δέ, εἰ καὶ καινήν τινα καὶ ἀνόμοιον δόξω ποιεῖν τὴν παράθεσιν, ἡλίῳ σε παραβάλλων σαφῆ δώσω τὴν ὁμοιότητα.

[3] Dennis 1994, p. 11, 211-217.

[4] Dennis 1994, p. 12, 238-244.

[5] Dennis 1994, pp. 15-16, 327-336.

[6] Dennis 1994, pp. 12-14, 249-289. On the exotic animals, see above n. 1. The powerful impression, the astonishment and the awe that the Byzantines felt when they first saw the elephant and

the memory of the dead empress Zoe in order to highlight the emotional aspect of Constantine IX, since he was overwhelmed by a powerful mixture of grief and sorrow.[7] The oration ends with Psellos' encouragement towards Monomachos to worship philosophy and to consider it as a flagship virtue when exerting his authority.[8] However, the prominent "consul of philosophers", when enumerating some holy mountains and pilgrimage centres in which Christian monasticism was born and thrived, mentions *inter alia* a certain Mt. Himaion (Ἰμαῖον). But which was this mountain and how is it related – if it really does – to the rest of the holy mountains in the oration?

While praising Monomachos' virtues and deeds, Psellos focuses on the emperor's generosity and support kindly offered to many monks scattered across the Byzantine Empire.[9] In particular, he mentions:

> Τί δὲ οἱ τῷ θεῷ τοὺς τῆς ἀσκήσεως δρόμους ἰθύνοντες οὐκ ἄν μοι γένοισθε καὶ αὐτοὶ μέρος τῆς πανηγύρεως καὶ τοῦ καινοῦ τούτου ἀγῶνος συλλήπτορες; οὐχ οὗτος πρὸς μὲν τὴν πρᾶξιν ὑμᾶς ἐγείρει, πρὸς δὲ τὴν θεωρίαν πτεροῖ, καὶ τὴν μὲν πιναρὰν ὑμῶν κόμην καταφιλεῖ, τῆς δὲ πορφύρας τοὺς τρίβωνας ἀνταλλάσσεται; καὶ σφραγίσατέ μοι τὸν λόγον τὸ Σιναῖον ὄρος, τὸ Ἰμαῖον, ὁ ὑψηλότατος Ἄθως, ὁ βορειότατος Ὄλυμπος, ἐφ' οἷς οὐκ ἐξενοδόχηται μέν, τοὺς δὲ ὑμῶν ἀνίπτους καὶ χαμαιεύνας πρὸς τὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ ξενίαν εἰσκέκληκεν.[10]
>
> And why, you who lead the course of ascetic life towards God, could you not participate for me in the celebration and assist me in this new contest? Is he not who impels you towards action and furnishes you with feathers towards contemplation and kisses tenderly your uncleansed hair and exchanges ‹his› purple tunics for ‹yours› shabby cloaks? And let Mt. Sinai, Mt. Himaion, the highest Athos and the northest Olympos confirm my words; in which [sc. holy mountains] he was not received as a guest, but he invited those of you, who were unwashed and were sleeping on the ground, to be a guest in the palace.

The above passage indicates Monomachos' significant interest in monasticism and its exponents across numerous regions of the Byzantine Empire (Galesion, Athos, Chios, Olympos), whom he was always eager to support financially by chrysobulls providing them advantageous treatment, donations and a number of privileges.[11] Within this context, Psellos displays also the emperor's piety and great zeal for Orthodoxy. Besides, while Psellos is referring to these important monastic and pilgrimage centres, the attention is primarily drawn to the following phrase: ἐφ' οἷς [*sc.* monasteries] οὐκ ἐξενοδόχηται μέν, τοὺς δὲ ὑμῶν ἀνίπτους καὶ χαμαιεύνας πρὸς

the giraffe flouncing in the hippodrome is also attested by a lengthy description in Michael Attaleiates' *Historia*; see Tsolakis 2011, pp. 38, 25-40, 12.

[7] Dennis 1994, pp. 9-10, 174-210.

[8] Dennis 1994, pp. 17-18, 380-385.

[9] In general, it should be stressed that Psellos developed personal connections to monasteries and admired monastic life; on his monastic contacts and concerns as they appear in his epistolary *corpus*, see briefly Jeffreys 2017.

[10] Dennis 1994, pp. 15-16, 327-336. The following translation is mine.

[11] See briefly Dölger 1925, pp. 4-11.

τὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ ξενίαν εἰσκέκληκεν.[12] The above statement is probably an allusion to Monomachos' chrysobull dated May 1046, by which the monks of Nea Moni of Chios as well as those of the Bithynian Olympos were permitted to reside during their stay in Constantinople in a lodging of St. George of Mangana complex in the homonymous quarter.[13] In addition, by another chrysobull dated June 1048 at the request of the abbot of Nea Moni and his monk John, the emperor granted equivalent privileges of stay in the same district to the whole monastery.[14]

In the above passage there is also an unresolved question that needs to be remarked and addressed in a more satisfactory and appropriate manner. In particular, during the consecutive listing of holy mountains (Sinai, Athos, Olympos), Psellos also mentions a certain Mt. Himaion. Mt. Himaion (otherwise Ἰμάιον or Ἴμαιον)[15] was located in the depths of Asia, in the lands of Indians and Skythians in accordance with the description of the ancient world in Strabo's *Geographica*.[16] In fact, according to Eustathios of Thessalonike who annotates the work of Dionysius Periegetes, the so-called Indian mountains, which were located in the land of Indians, were constituted by Mt. Himaion along with some other nearby mountains, namely Paropamison (Παροπαμισόν) and Emodon (Ἡμωδόν).[17] Last but not least, Himaion was the third mountain in a row and approached the Indian sea.[18]

As far as I am concerned, the editor's choice regarding the reading Ἰμαῖον is not satisfactory at all on the grounds that it does not correspond to the context of the previous passage. That is to say, Psellos mentions several mountains and pilgrimage sites on the foothills of which Orthodox Christian monasticism thrived. It is a fact that Christianity, mainly in its Nestorian form, was present in Central Asia and remained alive up to the 14th century, but it is nearly impossible to believe that Psellos would probably equate these highly prestigious mountains of Orthodoxy with some churches and monasteries of Nestorianism.[19] S. Lüthi, while pointing out the same lack of coherence upon these holy mountains and Himaion, suggests on purely hypothetical grounds the word Kyminaion (Κυμιναῖον), namely the famous Mt. Kyminas in Bithynia of Asia Minor. In order to support his claim S.

[12] Dennis 1994, p. 16, 334-336.
[13] Dölger 1925, p. 7, nr. 878.
[14] Dölger 1925, p. 8, nr. 887. On these chrysobulls, see also Janin 1969², p. 71, and for a general view regarding the monastery of St. George of Mangana, see *ibid.*, pp. 70-76. Last but not least, on the foundation of Nea Moni and Monomachos' imperial donations during its first years, see Bouras 1981, pp. 21-28.
[15] On the alternate spellings and accentuation, see also Lüthi 2007, pp. 547-548 n. 210.
[16] Meineke 1852, I: II 5, 31, p. 174, 2-4 ἔπειτα ἐντὸς τοῦ Ταύρου τὰ ὑπὲρ τῆς Ὑρκανίας μέχρι πρὸς τὴν κατὰ Ἰνδοὺς καὶ Σκύθας τοὺς πρὸς τὴν αὐτὴν θάλατταν καὶ τὸ Ἰμάιον ὄρος.
[17] Eustathios of Thessalonike, *Commentarium in Dionysii Periegetae orbis descriptionem*, in K. Müller 1861, ch. 1153, p. 406, 9-12: οἱ δ' αὐτοὶ κόλακες κατὰ τοὺς παλαιοὺς Καύκασον ὠνόμασαν ὁμοῦ τόν τε Παροπαμισὸν καὶ τὸ Ἡμωδὸν καὶ τὸ Ἰμάϊον [sic], τὰ Ἰνδικὰ ὄρη.
[18] Meineke 1852, II: XI 11, 7, pp. 728, 32-729, 2 λέγεται δὲ διότι τοῦ Ταύρου τὸ τελευταῖον, ὃ καλοῦσιν Ἴμαιον, τῇ Ἰνδικῇ θαλάττῃ ξυνάπτον, οὐδὲν οὔτε προΐχει πρὸς ἕω τῆς Ἰνδικῆς μᾶλλον οὔτ' εἰσέχει.
[19] Gillman, Klimkeit 1999, pp. 206 and 240-241.

Lüthi cites several lists of monastic centres and holy mountains, namely Kyminas (the common point of reference), Olympos, Athos, Ida, Chryse Petra, Barachaion and Latros, focusing on some sources of the 9th and 10th centuries. Hence, he assumes that these kinds of lists interrelate somehow with Psellos' listing of holy mountains.[20] However, in my view, this assertion does not seem very plausible or convincing; on the contrary, it raises serious objections.

I am fully convinced that the answer to this question could stem from the *apparatus criticus*. G. Dennis has erroneously chosen the reading Ἰμαῖον preserved in Par. gr. 1182 (late 12th century),[21] whereas he should have preferred the reading Ἀγγαῖον preserved in three other manuscripts: Barb. gr. 240 (late 13th century),[22] Laur. plut. 57.40 (early 12th century)[23] and Laur. plut. 72.26 (13th century).[24] The word Ἀγγαῖον is probably an erroneous reading instead of Ἀργαῖον. If so, we can safely solve the question by proposing this identification of the mountain, providing a plausible solution to a problem of textual constitution and interpretation of Psellos' oration.[25] It is known that Mt. Argaion (today Erciyes Dağı) is the highest mountain in Cappadocia, about eighteen kilometers south of Caesarea.[26] And, it is

[20] Lüthi 2007, pp. 547-549.

[21] Par. gr. 1182 is undeniably the most important manuscript concerning Psellos' oeuvre, since it is devoted solely to his works; see esp. Gautier 1986, pp. 45-89 for an exhaustive description of its codicological features, its content and its history; most recently discussed in Papaioannou 2019, pp. LXXVI-LXXXI. On the new dating, see Papaioannou 2013, p. 258 n. 26. Moreover, it has been argued that this manuscript is related either to Eustathios of Thessalonike or to a man belonging in his immediate literary circle; see Papaioannou 2013, pp. 258-259 and Papaioannou 2019, p. LXXVI.

[22] See Mogenet 1989, pp. 86-93; see also Papaioannou 2019, pp. XC-XCV.

[23] See Gautier 1986, pp. 89-101 and Papaioannou 2019, pp. LVII-LXVII. The manuscript was previously dated wrongly to the 15th century. Nevertheless, D. Bianconi, examining anew the manuscript, proposed its dating to the late 11th or early 12th century; see Bianconi 2010, pp. 94-96. This new dating was accepted by Papaioannou (2013, p. 253 and 2019, p. LVIII), who is inclined to place the manuscript on the later side of this dating. *Ipso facto*, Laur. plut. 57.40 becomes the most ancient testimony, providing that Par. gr. 1182 (*codex optimus* in Dennis' edition) dates to the late 12th century. In addition, it should be noted that in the preface to his critical edition, G. Dennis, despite mentioning that Par. gr. 1182 offers the best readings, admits also that this is not always the rule and therefore, sometimes, suggests making use of the readings preserved in Laur. plut. 57.40, while, on the other hand, less often usage of those in Barb. gr. 240 and Vat. gr. 672; cfr. Dennis 1994, p. X: «examinatio tamen textuum in hoc volumine inclusorum docet P [Par. gr. 1182] lectiones meliores offerre, sed non semper, et interdum praeferendas videre illas in L [Laur. plut. 57.40] et, minus saepe, in B [Barb. gr. 240] et V [Vat. gr. 672]».

[24] See Bandini 1770, coll. 39-40.

[25] I have to admit that the word Ἀγγαῖον could have also been an erroneous reading instead of Παγγαῖον, a mount located in Eastern Macedonia. However, due to Cappadocia's and Caesarea's fame not only as an important military base at this time, but also as a significant and original heartland of Christian monasticism (see Greenfield 2000, p. 111 n. 143), I believe that Mt. Argaion would fit better within the general context of the passage and the aforementioned highly respected pilgrimage centres of Christian Orthodox monasticism.

[26] Hild, Restle 1981, p. 149. The *Suda Lexicon* (late 10th century), in its corresponding entry re-

also known that monasticism thrived in its rocky foothills as well as in the wider region of Cappadocia.[27]

In light of the above proposal, we should now focus on a very important textual source of the 11th century, which can probably deepen our knowledge of Mt. Argaion. According to the life of Lazaros of Mt. Galesion (*BHG* 979, written by Gregory the Cellarer), a famous pillar saint of the 11th century (966/7-1053), Lazaros decided to travel towards the Holy Land, Antioch and Asia Minor, the site of continuous and frequent pilgrimage throughout the Byzantine period, stopping and making detours to various pilgrimage sites. Therefore, during his return journey, which would culminate in his establishment on a pillar on Mt. Galesion near Ephesus, Lazaros visited three other holy mountains. Firstly, he visited Mt. Tabor in Galilee, and then, after crossing into Byzantine territory at Laodicaea, he reached the Wondrous Mountain at Antioch. Last but not least, he arrived at Mt. Argaion near Caesarea in Cappadocia (probably in the early spring of 1010),[28] where he managed to reach the top of the mountain despite harsh weather conditions, in order to put himself to test and to visit the chapel or sanctuary which was located at the summit of the mountain.

> After they had gone up and worshiped on Tabor, they went down to Damascus and then traveled through Lebanon ‹until› they came to Tripoli and so to Laodicaea […] Upon leaving Laodicaea the father went to Antioch and so to the Wondrous Mountain and the monastery of St. Symeon; then he left there, crossed Cilicia, and came to the region of Cappadocia. When he reached ‹Mt.› Argaion, he wanted to climb it but he was stopped by those ‹who lived› there because it was winter. Lazaros, however, put all his hope in our Lord Jesus Christ and His mother and started to climb. When he was halfway up the mountain, ‹such› a ‹dense› fog came down around him, as he used to relate, that, even though he strained his eyes, he could not see to the right or left or anywhere else. He did not give up his attempt, however, but bent down and, using his hands to guide him, went on up […] When he had climbed up ‹to the top› he found that the door ‹of the chapel› had been securely barred. He opened it and went inside; when he had prayed, he came out, closed the door securely, and went down the mountain again.[29]

Therefore, Lazaros' pilgrimage route was signposted by three holy mountains, two of which were famous and of great importance at that time:

garding Ἀργαῖον, only mentions that it was τὸ Καισαρείας ὄρος without providing any further details; see Adler 1928, p. 340.

[27] Lebides 1899, pp. 56-64. Mt. Argaion is considered to be a once active volcanic mountain, the volcanic activity of which, coupled with the erosion caused by natural elements throughout the centuries, such as wind and rain, has created tall, conical rock masses and rock-cut cave monuments. The latter functioned as hermitages for ascetics and anchorites, thus revealing the existence of monastic communities in the foothills of Mt. Argaion; see Rodley 1985, pp. 2-9; see also Öztürk 2017, p. 148 and Ousterhout 2017, pp. 5-6.

[28] Greenfield 2000, p. 9.

[29] Greenfield 2000, ch. 24-25, pp. 108-110; see also della Dora 2016, p. 164. In general, on the ascetic image of ascending holy mountains as archetypical *topoi* for human deification and spiritual perfection through ascetic struggle, see della Dora 2016, pp. 165-170.

i. Mt. Tabor (Galilee): it was an important pilgrimage site venerated as the location of the Transfiguration. On the top of Mt. Tabor, God manifested Himself to Peter, James, and John in a lucid manner.[30]
ii. Mt. Wondrous (Antioch): the monastery of St. Symeon the Younger (6th century) was located there and became more famous in 11th century as a major pilgrimage site, after the Byzantine reconquest of Antioch in 969 and its refoundation.[31]
iii. Mt. Argaion (Cappadocia): it was the third holy mountain during Lazaros' journey. We cannot be sure why he chose to visit this mountain. However, it is very likely that the *vita* may be seen as providing interesting evidence concerning the importance of Mt. Argaion as a pilgrimage centre of 11th century.[32] Lazaros' visit to the chapel on the top of the mountain – such sanctuaries on mountain peaks were most often dedicated to the Prophet Elijah[33] – attests that Mt. Argaion was considered to be a monastic pilgrimage site at that time, which could probably attract a considerable number of visitors and pilgrims to its hostile and barren environment, despite not being famous as a major site. And, while it is beyond any doubt that the greatest numbers frequented the most famous shrines, we know that even the humble and local attracted people.[34] Consequently, it is on the basis of this evidence that I suppose that the presence of Mt. Argaion near the other prominent monastic and pilgrimage centres mentioned by Psellos in the oration seems to be justifiable, even though it never reached the fame of Olympos and the other holy mountains.

Alexandros Papadopoulos

Adler 1928 — A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, I, Stuttgart 1928
Bandini 1770 — A. M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, III, Florentiae 1770
Bianconi 2010 — D. Bianconi, *Età comnena e cultura scritta: materiali e considerazioni alle origini di una ricerca*, in A. Bravo García, I. Pérez Martín

[30] On Mt. Tabor, see Greenfield 2000, p. 108, n. 131.
[31] On Mt. Wondrous, see Greenfield 2000, p. 109 n. 135; see also Caseau, Messis 2021.
[32] We need to stress that between the 5th and the 11th century (mainly between the 9th and 11th centuries), a number of "new" (non-biblical) holy mountains hosting hermits and subsequently monastic communities started to emerge and to flourish throughout the whole Byzantine empire; on these "new" holy mountains, see della Dora 2016, pp. 157-161; see also Niewöhner 2017, pp. 125-126. It is also worth mentioning that Mt. Argaion is included in this category of holy mountains by della Dora 2016, p. 158, map 2.
[33] Greenfield 2000, p. 110 n. 139.
[34] Foss 2002, p. 146.

(eds. with the assistance of J. Signes Codoñer), *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography. Madrid-Salamanca, 15-20 September 2008*, Turnhout 2010, pp. 75-96

Bouras 1981 — Ch. Bouras, *Η Νέα Μονή της Χίου. Ιστορία και αρχιτεκτονική*, Athens 1981

Caseau, Messis 2021 — B. Caseau, Ch. Messis, *Saint Syméon Stylite le Jeune et son héritage au XI^e - XII^e siècle*, «Byzantina Symmeikta» 31, 2021, pp. 241-280

della Dora 2016 — V. della Dora, *Landscape, Nature, and the Sacred in Byzantium*, Cambridge 2016

Dennis 1994 — G. T. Dennis (ed.), Michaelis Pselli *Orationes Panegyricae*, Stuttgart-Leipzig 1994

Dölger 1925 — F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453, 2. Teil: Regesten von 1025-1204*, München-Berlin 1925

Foss 2002 — C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, «Dumbarton Oaks Papers» 56, 2002, pp. 129-151

Gautier 1986 — P. Gautier, *Deux manuscrits pselliens: le Parisinus graecus 1182 et le Laurentianus graecus 57-40*, «Revue des Études Byzantines» 44, 1986, pp. 45-110

Gillman, Klimkeit 1999 — I. Gillman, H.-J. Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, Richmond Surrey 1999

Greenfield 2000 — R. P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Introduction, Translation and Notes*, Washington, DC 2000

Hild, Restle 1981 — F. Hild, M. Restle, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Vienna 1981

Janin 1969[2] — R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III. Les églises et les monastères*, Paris 1969[2]

Jeffreys 2017 — M. Jeffreys, *Michael Psellos and the Monastery*, in M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann (eds.), *The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities*, Oxford 2017, pp. 42-58

Lebides 1899 — A. M. Lebides, *Αἱ ἐν μονολίθοις μοναὶ τῆς Καππαδοκίας καὶ Λυκαονίας*, Constantinople 1899

Lüthi 2007 — S. Lüthi, *Michel Psellos Panégyrique 1: traduction princeps et commentaire*, «Byzantion» 77, 2007, pp. 501-565

Meineke 1852 — A. Meineke (ed.), Strabonis *Geographica*, I-II, Leipzig 1852

Mogenet 1989 — I. Mogenet, *Codices Barberiniani Graeci. Codices 164-281*, II, Vatican City 1989

Moore 2005 — P. Moore, *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*, Toronto 2005

Müller 1861 — K. Müller (ed.), *Geographi Graeci Minores*, II, Paris 1861

Niewöhner 2017 — Ph. Niewöhner, *Monasteries*, in Ph. Niewöhner (ed.), *The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks*, Oxford 2017, pp. 119-128

Ousterhout 2017 — R. G. Ousterhout, *Visualizing Community: Art, Material Culture, and Settlement in Byzantine Cappadocia*, Washington, DC 2017

Öztürk 2017 — F. G. Öztürk, *Rock-cut Architecture*, in Ph. Niewöhner (ed.), *The Archaeology of Byzantine Anatolia. From the End of Late Antiquity until the Coming of the Turks*, Oxford 2017, pp. 148-159

Papaioannou 2013 — S. Papaioannou, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013

Papaioannou 2019 — S. Papaioannou (ed.), Michael Psellus *Epistulae*, Berlin-Boston 2019

Rodley 1985 — L. Rodley, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985

Tsolakis 2011 — E. Th. Tsolakis (ed.), Michaelis Attaliatae *Historia*, Athens 2011

Psellos und Elpidios

Sathas hat 1876 unter den Texten des Psellos ein ungewöhnliches „juristisches" Schriftstück abgedruckt.[1] Für dieses „Hypomnema" hat sich zuerst Guilland interessiert, es ins Französische übersetzt und kommentiert.[2] Seine Interpretation ist misslungen, da sie unter einer vollkommen verfehlten Rollenzuweisung der agierenden Personen leidet. Lemerle hat Guillands Missverständnisse beiläufig richtiggestellt, den Text aber nur oberflächlich gestreift, denn sein Interesse galt nur der Gewinnung von Informationen zur „Roga".[3] George T. Dennis hat den Text erneut ediert,[4] und David Jenkins übersetzte ihn ins Englische.[5] Eva de Vries-van der Velden hat ihn gelesen und zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen genommen, wie denn der von Psellos vermutlich beschaffte Ersatz-Elpidios ausgesehen haben könnte.[6] Reinsch hat bei seinen Psellosstudien bemerkt, dass der Name der Adoptivtochter des Psellos sehr wohl erhalten ist und bei dieser Gelegenheit festgestellt, dass die Edition von Dennis an nicht unerheblichen Mängeln leidet.[7] Wir edieren das köstliche Stück deshalb erneut, übersetzen es und fügen der noch uninterpretierten Geschichte einen rechtshistorisch orientierten Kommentar hinzu.[8]

[1] *MB* V (1876), S. 203-212.
[2] Guilland 1959. Hunger hat in seinem Handbuch (Hunger 1978, I, S. 373 Anm. 213), offenbar auf Guilland gestützt, eine restlos unzutreffende Epitome des Textes gegeben: „1056 referierte er [i.e. Psellos] im Auftrag der Kaiserin Theodora über den Prozess eines βεστάρχης Michael in Angelegenheiten des Heiratsvertrages und der Mitgift seiner Tochter".
[3] Lemerle 1967. Ohne Relevanz ist der Beitrag von Leroy-Molinghen 1970, da die Verfasserin lediglich feststellt, dass die Beobachtungen von Lemerle zutreffend seien.
[4] Dennis 1994, S. 145-155.
[5] Jenkins 2006.
[6] de Vries-van der Velden 1996.
[7] Reinsch 2008.
[8] Den Kompetenzen entsprechend war Reinsch beim Text, Simon beim Kommentar federführend, und die Übersetzung verdankt sich beiderseitiger Bemühung.

L = codex Laurentianus 57, 14 (13. Jh.), ff. 273-277
P = codex Parisinus gr. 1182 (13. Jh), ff. 42-43^{v}

<῾Υπόμνημα>

Τὸ ἶσον τοῦ γεγονότος ὑπομνήματος παρὰ τοῦ αὐτοῦ μοναχοῦ Μιχαὴλ τοῦ Ψελλοῦ, βεστάρχου τηνικαῦτα ὄντος, ἐπὶ τῇ δίκῃ αὐτοῦ, προσώπῳ δῆθεν τοῦ πρωτοασεκρέτου· τοῦ ἐπὶ τῶν κρίσεων· τοῦ νομοφύλακος καὶ τοῦ σκρίβα, ἐπὶ διαλύσεως τῆς μνηστείας τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ ᾽Ελπιδίου τοῦ Κεγχρῆ.

Σοφὸν ἄρα τὸ προορᾶν· καὶ ὡς ἐνεστῶτι χρῆσθαι τῷ μέλλοντι· καὶ τίθεσθαι εὖ τὰ πραττόμενα. τοῦτο δὲ καὶ τῆς θείας ἐγγύς που καθέστηκε φύσεως. ἄνθρωποι δὲ σφαλλόμεθα, τῶν ἐσομένων τὴν γνῶσιν οὐκ ἔχοντες, καὶ πολλοῖς ἀβουλήτοις περιπίπτομεν πράγμασι· καὶ πολλάκις οἷς δοκοῦμεν ἐσκέφθαι καλῶς, ἀντέκρουσεν ὡς οὐκ ἂν ᾠήθημεν τὸ περὶ τοῦ μέλλοντος ἄδηλον καὶ τὸ τοῦ προβουλεύματος ἀσφαλὲς καὶ ἀκριβὲς ἀνέτρεψε τοῦ γενησομένου τὸ ἀφανές.

τὴν δὲ προοιμιαστικὴν ταύτην ἔννοιαν ἡ τῆς ὑποθέσεως ἑρμηνεύσει περίστασις.

ὁ εὐλαβέστατος μοναχὸς Μιχαὴλ, ὃς τὸ μὲν βεστάρχης γεγονέναι παρὰ βασιλέως εὔρατο· τὸ δὲ φιλοσόφων ὑπατεύειν ἐκεῖθέν τε καὶ παρ᾽ ἑαυτοῦ, πολλήν τινα μοῖραν τοῦ λόγου νειμάμενος τῇ ψυχῇ –

οὗτος τοιγαροῦν ὁ ἀνὴρ θυγάτριόν τι ἑαυτῷ εἰσποιητὸν τὴν Εὐφημίαν πρὸ πολλοῦ θέμενος, τὴν θέσιν εἰς φύσιν μετήλλαξε· καὶ τῷ ὄντι πατρῴαν καὶ φυσικὴν περὶ αὐτὸ διάθεσιν ἔσωζε. μὴ γὰρ ὑπούσης αὐτῷ γονῆς ἄλλοθεν, περὶ τὴν παῖδα τὸ τῆς ψυχῆς ἅπαν ἐκένου φιλότιμον, οὐ τὰ παρόντα μόνον ταύτῃ διατιθέμενος εὖ, ἀλλ᾽ ὅπως ἂν καὶ τῶν μελλόντων κάλλιστα ἕξει, πόρρωθεν προνοούμενος.

μὴ γάρ τοι τὸν τῆς ἐφηβείας ἀναμείνας χρόνον, καθ᾽ ὃν γάμοι καὶ συνάφειαι νόμιμοι πεφύκασι γίνεσθαι, ἐν ἀτελεῖ ἔτι τῇ ἡλικίᾳ· καὶ μήπω γάμου ὥραν ἀγούσῃ, κατεγγυᾶται αὐτῇ τὸν τοῦ πρωτοσπαθαρίου Κωνσταντίνου τοῦ Κεγχρῆ υἱὸν ᾽Ελ-

1 ὑπόμνημα Dennis : σημείωμα P $^{alia\ manu}$: titulum non exhibet L ‖ 2-5 Τὸ – Κεγχρῆ L : om. P ‖ 8 οὐκ P : μὴ L ‖ 10 περὶ L : παρὰ P ‖ 10-11 ἀσφαλὲς καὶ om. L ‖ 12 προοιμιαστικὴν L : προοιμιακὴν P ‖ 14 εὔρατο ex εὔρετο L$^{corr.}$ P ‖ 19 ἐκένου ex ἐκείνου L$^{corr.}$: ἐκίνει P ‖ 22 post γάμου exh. ἔτι P ‖ 23 κωνσταντίνου L : ἰωάννου P

<Hypomnema>

Die Abschrift des Hypomnema, das von demselben Mönch Michael Psellos gefertigt wurde, der zu der Zeit Vestarch[1] war, über seinen Prozess, vorgeblich in der Maske des Protoasecretis,[2] des Epi ton Kriseon,[3] des Nomophylax[4] und des Skribas[5] über die Auflösung der Verlobung seines Schwiegersohnes Elpidios Kenchres.

Es ist klug Vorsorge zu treffen und die Zukunft wie Gegenwart zu behandeln und die Verhältnisse gut zu regeln. Das allerdings steht irgendwie der göttlichen Natur nahe. Wir Menschen aber irren, die Zukunft nicht kennend, und geraten in viele unbeabsichtigte Lagen. Und häufig zerstört die Ungewissheit der Zukunft das, was wir gut überlegt zu haben scheinen, wie wir es uns nicht hätten vorstellen können, und das sicher und genau Erwogene verkehrt die Unsichtbarkeit des Künftigen.

Der Sachverhalt des Falles wird diese einführende Überlegung erläutern.

Der höchstfromme Mönch Michael, dem es durch den Kaiser Vestarch zu werden zugefallen war, Hypatos der Philosophen durch diesen [i.e. den Kaiser][6] und aus Eigenem, indem er einen Großteil seines rhetorisch-literarischen Schaffens der Seele widmete –

Dieser Mann nun, der schon vor langer Zeit ein Töchterchen namens Euphemia adoptiert hatte, verwandelte die geschaffene Beziehung in eine natürliche und erwies dem Töchterchen eine wahrhaft väterliche und naturgemäße Zuneigung. Da er nämlich keinen anderen Abkömmling hatte, ergoss er auf das Kind die ganze großzügige Hingabe seiner Seele, indem er ihm nicht nur die Gegenwart gut regelte, sondern auch schon lange im Voraus plante, damit es eine ausgezeichnete Zukunft hätte.

Er wartete nicht die Zeit ihrer Volljährigkeit ab, zu der Ehen und Hochzeiten rechtmäßig zustande zu kommen pflegen, sondern als [die Tochter] noch minderjährig und nicht in heiratsfähigem Alter war, verlobte er ihr Elpidios, den Sohn des

[1] Ursprünglich Vorsteher der Kämmerer für die Kleiderkammer des Kaisers.
[2] Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei.
[3] Von Konstantin IX. geschaffenes hohes Richteramt.
[4] Ebenfalls von Konstantin IX. geschaffenes hohes Juristenamt.
[5] Repräsentant des Quästors in Minderjährige betreffenden Fragen. Vgl. *Peira* (*JGR* IV) 65, 1.
[6] Der Kaiser ist Konstantinos IX. Monomachos (1042-1055). Der Zeitpunkt der Verleihung des Titels Vestarches an Psellos lässt sich nicht genau bestimmen, den inoffiziellen Titel „Konsul der Philosophen“ erhielt er ca. 1044-1047, als der Kaiser eine juristische und eine philosophische Hohe Schule eingerichtet hatte.

πίδιον, ἄρτι που τὸν ἔφηβον παραλλάττοντα χρόνον· καὶ διπλᾶ τῇ μνηστῇ ἔτη βιώσαντα. τοῦτο μέντοι καὶ πολλοῖς ἑτέροις ἐγεγόνει καὶ γίνεται· καὶ ὁ νόμος οἶδε τὸ πρᾶγμα καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζει τῶν συναλλαττόντων τὴν αἵρεσιν. τὸ γὰρ μὴ εἰδέναι ἕκαστον ὁπόσα ἔτη βιώσεται· καὶ εἰ τοῖς παισὶν αὐξανομένοις συζήσεται, ἐμβάλλει τῇ ψυχῇ πόρρωθεν φροντίζειν τῆς φύσεως· καὶ τὰς συζυγίας ἁρμόζεσθαι.

τῷ δὲ γε βεστάρχῃ καὶ ἄλλό τι ἐπισυμβεβήκει.

ἀγχοῦ γὰρ τοῦ τηνικαῦτα βασιλεύοντος κῦρ Κωνσταντίνου τοῦ Μονομάχου ἑστὼς· κἀν τῇ συγκλήτῳ διαπρέπων βουλῇ, δεῖν ἔγνω, τοῖς καιροῖς ἐν οἷς αὐτῷ τὰ τῆς λεγομένης παρὰ τοῖς πολλοῖς τύχης εὖ ἴστατο εἰς φροντίδα τῆς παιδὸς ἀποχρήσασθαι, ἵνα μὴ, μεταβολῆς γενομένης, κατόπιν τε τῶν πραγμάτων γένοιτο· καὶ μεταμελοῖτο ἀνόνητα. ἤδει γὰρ οἷα σοφὸς, ὡς οὐκ ἐν στάσει τὰ καθ' ἡμᾶς, ἀλλὰ λανθάνει τοὺς πολλοὺς τὰ δοκοῦντα ἑστηκέναι κινούμενα καὶ περιτρεπόμενα· καὶ δεῖ πρὸ τῆς ἐσχάτης περιτροπῆς καὶ τὸν τῆς νεὼς κυβερνήτην μεταχειρίζεσθαι τὰ πηδάλια· καὶ τὸν ἐφεστηκότα τοῖς πράγμασι πρὸς τὸ δοκοῦν συμφέρον αὐτὰ διατίθεσθαι.

ἀλλὰ ταῦτα ἄν τις ὑπεραπολογήσαιτο τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἀπολύσαιτο αὐτὸν αἰτιάματος.

ὅθεν καὶ πολλοὺς μὲν τῶν ἐν τέλει παραιτησάμενος· οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ τῶν οἷς ἡ κρηπὶς τοῦ γένους ἄνωθεν εὐκλεὴς, τῇ εἰσποιήτῳ θυγατρὶ μνηστεύεται τὸν Ἐλπίδιον· καὶ ἀπ' αὐτῆς ὅ φασι γραμμῆς τῆς πρὸς αὐτὸν διαθέσεως ἄρχεται.

τοῖς τε γὰρ πρωτοσπαθαρίοις τοῦτον ἐγκαταλέγει· καὶ τοῖς ἐς τὸ τοῦ Ἀντιφωνητοῦ σέκρετον μικροῖς βασιλικοῖς νοταρίοις ἐγκατατάττει· ἔτι γε μὴν καὶ τοῖς ἐς τὸν ἱππόδρομον ἐγκρίνει κριταῖς. ἀλλὰ τὸ μὲν πρωτοσπαθαράτον εἰς μέρος προικὸς τῷ Ἐλπιδίῳ λελόγισται, τὰ δ' ἄλλα φιλοτιμίας λόγον ἐπέχει. πεντήκοντα γὰρ λίτρας τῇ θυγατρὶ ὑποσχόμενος, τὰς μὲν δέκα διὰ κεχαραγμένου χρυσίου δέδωκε· τὰς δὲ εἴκοσιν εἴδεσι διαφόροις ἀπαριθμεῖται· τὰς δέ γε λοιπὰς εἴκοσι διὰ τῆς τοῦ πρωτοσπαθαράτου τιμῆς τῇ ποσότητι τῆς ὑποσχέσεως ἀνεπλήρωσεν. ἦν δ' ἄρα πρὸ τούτων ὁ ταῦτα εἰληφὼς σπαθάριος δυοκαίδεκα νομίσματα ῥογευόμενος· ὁ δέ γε βεστάρχης ἑξήκοντα ἕτερα τούτοις προστέθεικε, πολλαπλασιάσας τοῖς ἑπομένοις τὰ προηγούμενα.

32 τοῖς P : om. L ‖ 33 καὶ P : eras. ut vid. L ‖ 37 τοῖς $L^{s.l.}$: om. P ‖ 44 μικροῖς P : om. L ‖ 49 τῇ ποσότητι P : τὴν ποσότητα L

Protospathariers Ioannes [Konstantinos?] Kenchres,[7] der gerade die Zeit der Volljährigkeit überschritten hatte und doppelt so alt war wie seine Verlobte.[8] Solches geschah und geschieht auch bei vielen anderen, und das Gesetz kennt den Sachverhalt und missbilligt die Wahl der Vertragspartner nicht. Denn da niemand weiß, wie lange er leben und ob er das Aufwachsen der Kinder erleben wird, veranlasst es unseren Geist, lange im Voraus der Natur eingedenk zu sein und Verehelichungen zu arrangieren.

Im Fall des Vestarchen kam noch ein anderer Umstand hinzu.

Da er zur engeren Entourage des damaligen Kaisers Konstantinos Monomachos gehörte und im Senat eine hervorragende Stellung einnahm, dachte er, dass er die Umstände, in denen ihm das von den meisten so genannte Glück gewogen war, zur Vorsorge für das Mädchen nutzen müsse, damit er nicht, im Falle einer Wende, die Gelegenheit habe verstreichen lassen und nutzlos bedauere. Als kluger Mensch wusste er nämlich, dass unsere Verhältnisse instabil sind, aber den meisten verborgen bleibt, dass das feststehend Scheinende beweglich und verderblich ist. Und vor der ultimativen Havarie muss sowohl der Schiffskapitän das Steuerruder ergreifen als auch derjenige, der Herr über die materiellen Gegebenheiten ist, das, was ihm nützlich scheint, verfügen.

Also damit würde wohl einer den Mann verteidigen und ihn von einer Beschuldigung freisprechen können.

Daher, viele Amtsinhaber – darunter nicht wenige, deren Geschlecht von Alters her hochberühmt ist – übergehend, verlobt er seine Adoptivtochter dem Elpidios, und von der ersten Minute an, wie man sagt, beginnt er mit der liebevollen Fürsorge für diesen.

Er inskribiert ihn nämlich bei den Protospathariern[9] und platziert ihn bei den angehenden kaiserlichen Notaren im Sekreton des Antiphonetes,[10] und schließlich bringt er ihn unter die Hippodromrichter. Das Protospathariat wurde jedoch als Teil der Mitgift für Elpidios veranschlagt, die anderen Beförderungen gewährt er ihm aus Großzügigkeit. 50 Pfund hatte er der Tochter versprochen, davon hat er 10 in geprägtem Gold gegeben, auf 20 Pfund hat er verschiedene Gegenstände berechnet und mit den restlichen 20 hat er den Wert des Protospathariats veranschlagt und so die versprochene Summe aufgefüllt. Der Begünstigte war zuvor Spatharier mit einem Sold von 12 Nomismata, der Vestarch hat diesen so 60 weitere hinzugefügt und damit durch die Hinzukommenden das frühere Einkommen vervielfacht.

[7] Da uns für Vater und Sohn Kenchres keine weiteren Quellen außer unserem Hypomnema zur Verfügung stehen, lässt sich nicht entscheiden, ob der Vorname des Vaters, wie in P überliefert, Ioannes oder, wie in L überliefert, Konstantinos lautete.

[8] Also war Elpidios über 14 und Euphemia 7. Jenkins 2006, S. 148 Anm. 6, votiert für 18 und 9 Jahre.

[9] Hoher militärischer Rang in der Palastgarde.

[10] Zur Kirche des Christos Antiphonetes in Konstantinopel vgl. Janin 1969², S. 506-507. Ein Sekreton war ein Büro, das für die Verwaltung, besonders der Finanzen, einer Einrichtung zuständig war. Der nur in P überlieferte Zusatz μικροῖς zu βασιλικοῖς νοταρίοις wäre als Zusatz beim Titel βασιλικὸς νοτάριος einzigartig. Wenn er genuine Überlieferung darstellt, bedeutet er möglicherweise „angehend, in der Ausbildung befindlich“.

ἔδει δὲ ἄρα μὴ τοῖς ἐκτὸς αὐτὸν εὐθὺς καλλωπίζειν· μὴδὲ περιάπτοις κατακοσμεῖν, ἀλλ' ἀπὸ κρηπίδος ὅ φασι τοῦ νεὼ τῆς ἐκείνου ψυχῆς τὸ εἰς αὐτὸν φίλτρον ἐνδείκνυσθαι· καὶ τὴν τρόπιν πρῶτον ὑποτιθέναι· εἶτα τὰς ἑκατέρωθεν συμπηγνῦναι πλευράς. ὁ δὲ, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχὴν ἤρξατο, τὰ πρῶτα ποιούμενος δεύτερα.

ἀλλ' ὅ γε Ἐλπίδιος, τὴν ἔξωθεν τεθαυμακὼς ἀστραπὴν· καὶ τὸ τῆς φαινομένης δόξης κάλλος ἠγαπηκὼς, πρὸς τὸ τῶν λόγων ἀπέμυσε φῶς. καὶ ὁ μὲν βεστάρχης ἐπόνει ἀροτριῶν τὴν ἐκείνου ψυχὴν· ὁ δὲ, ἀντεπόνει μὴ δεχόμενος τὰ βαλλόμενα. καὶ ὁ μὲν, ἐδίδου βιβλία κρατεῖν καὶ πρὸς λόγοις εἶναι· ὁ δὲ, ἵππον ἀντήτει εὐήνιον· καὶ μίμοις καὶ ἡνιόχοις συζῆν.

καὶ ἀντεφιλοτιμοῦντο ἑκάτεροι, ὁ μὲν, ὅπως ἂν ἀγαθὸς γένοιτο· ὁ δὲ, ὅπως ἂν πονηρὸς ἀποβαίη. καὶ ἤστην ἄμφω διαμαχομένω ἀλλήλοιν περὶ διαφόρων διαθέσεών τε καὶ ἕξεων. καὶ λαμπρὰ μὲν ἡ ἅμιλλα· λαμπροτέρα δὲ ἡ τοῦ Ἐλπιδίου νίκη· καὶ ἀπῆλθεν ὅλαις ψήφοις τοῦ βεστάρχου κεκρατηκὼς· καὶ τὴν ἐσχάτην ἀμαθίαν ἀναδησάμενος.

ταῦτα ἠνία μὲν τὸν βεστάρχην καὶ πῶς γὰρ οὔ; καὶ τὰς παλαμναιοτάτας ἀρὰς πολλάκις τῷ μνήστορι κατηράσατο· οὐκ ἀπηνέγκατο δὲ εὐθὺς διάλυσιν τῆς μνηστείας ποιήσασθαι, διδόντα τι καὶ τῷ μέλλοντι χρόνῳ· καὶ τὴν παρ' ἐκείνου ῥοπὴν ἀναμένοντα. ἐπεὶ δὲ καὶ οὗτος ἦκεν οὐ μεταβάλλων τὴν τοῦ Ἐλπιδίου ψυχὴν, ἀλλ' ἐπαυξάνων τὸ πρὸς μὲν τὴν παίδευσιν ἐθελόκωφον· πρὸς δὲ τὸν ἐκ διαμέτρου ταύτῃ βίον ἐπιτατικόν τε καὶ σύντονον, ἀπογνωστέα μὲν τὰ πρὸς τοῦτο φέροντα τῷ βεστάρχῃ ἐδόκει· ἐφ' ἑτέραν δὲ αὐτὸν ἡνίαν ἐρρύθμιζε, γελοιαστῶν μὲν καὶ μίμων ἀπέχεσθαι· σωφρονεστάτοις δὲ ἀνδράσι προσομιλεῖν· καὶ παρ' ὧν ἄν τις πρὸς σεμνότητα ὄναιτο. τῷ δὲ, καὶ πρὸς ταῦτα ἐξεκώφει τὰ ὦτα· καὶ οὐδὲν ὅτι μὴ τὰ τῆς ψυχῆς ἐπλήρου βουλεύματα.

ὁ δὲ βεστάρχης οὐδὲ πάλιν ἐμνησικάκει οὐδὲ ἠμύνετο, ἀλλ' ἀξιώμασι προεβίβαζε καὶ λαμπρότερον ἀπεδείκνυεν, ἵν' εἴ πως ἐντεῦθεν τὸν κρείττονα βίον ἀσπάσοιτο. καὶ πρῶτα μὲν, αἰτήσας τὸν αὐτοκράτορα, κριτὴν τοῦ βήλου· ἔπειτα θεσμογράφον τιμᾷ· καὶ μετὰ ταῦτα μυστογράφον· καὶ οὕτως ἀνάγει εἰς τοὺς ἐξάκτωρας. καὶ τὰ μὲν ἀξιώματα τούτῳ διηλλαγμένα τὲ καὶ ἀνόμοια, ἡ γνώμη δὲ ἴση καὶ πρὸς ἑαυτὴν οὐκ ἀπᾴδουσα.

χρόνος οὔ τι βραχὺς μετὰ ταῦτα παρεληλύθει, καὶ νόσος αἱρεῖ τὸν βεστάρχην, ἥτις αὐτὸν ἐπὶ τὸν θάνατον ἤπειγεν. ὁ δὲ εὐθὺς μεταβολῆς γε ἐμέμνητο καὶ πρὸς ὃν ᾑρεῖτο πάλαι βίον ηὐτομολήκει.

61 βιβλία P : βιβλίον L ‖ 69 κατηράσατο πολλάκις τῷ μνήστορι P | οὐκ ἀπηνέγκα(το) L : οὐ κατηνάγκασε P ‖ 80 πρῶτα L : πρῶτον P | post βήλου exh. ποιεῖ P ‖ 86 πάλαι P πάλιν L

[Der Vestarch] hätte [den Elpidios] nicht sogleich mit äußeren Segnungen verwöhnen sollen, noch ihn mit Insignien schmücken, sondern durch Errichtung des Domes seines Geistes vom Fundament her, wie man sagt, seine Zuneigung zu ihm zeigen sollen und hätte zunächst den Kiel legen und dann die Seitenwände zimmern sollen. Er aber, ich weiß nicht wie, begann mit dem Körper vor dem Geist, indem er das Erste zum Zweiten machte.

Aber der Elpidios, geblendet durch den Glanz der Äußerlichkeiten und verliebt in die Schönheit des offenkundigen Ruhms, schloss die Augen vor dem Licht der Bildung. Der Vestarch bemühte sich den Geist des Elpidios zu kultivieren, der aber strengte sich dagegen an, das Gesäte nicht anzunehmen. Der eine gab Bücher zur Lektüre und Bildung, der andere verlangte dagegen ein gut gängiges Pferd und mit Mimen und Rennwagenlenkern zusammen zu sein.

Beide wetteiferten miteinander, der eine, dass jener ein guter Mensch werde, der andere, dass er schlecht werde – und beide kämpften gegeneinander bezüglich ihrer verschiedenen Absichten und Verhaltensweisen. Der Kampf war brillant, der Sieg des Elpidios brillanter. Er ging mit allen Stimmen als Sieger über den Vestarchen hervor und war mit kompletter Unbildung gekrönt.

Das bekümmerte den Vestarchen – wie aber auch nicht? Und obwohl er den Bräutigam oft mit den schlimmsten Verwünschungen belegte, brachte er es noch nicht über sich, die Verlobung sogleich aufzulösen. Er setzte auf die Zukunft und hoffte auf deren Einfluss. Nachdem aber auch diese [i.e. die Zukunft] den Geist des Elpidios nicht änderte, sondern die Verstocktheit gegenüber der Bildung noch verstärkte, ebenso wie auf der anderen Seite die Intensität und vehemente Neigung zu einer ihr [i.e. der Bildung] gegenüber entgegengesetzten Lebensweise, schien es dem Vestarchen richtig, auf die darauf gerichteten Bemühungen zu verzichten, sondern er versuchte, ihn in anderer Weise zu zügeln, nämlich [ihn zu veranlassen] von den Komödianten und Schauspielern fernzubleiben und dafür mit äußerst sittsamen Männern zu verkehren, von denen man für eine würdevolle Haltung Nutzen ziehen kann. Dieser aber blieb auch dem gegenüber taub und folgte nur den Eingebungen seiner Psyche.

Der Vestarch hat ihm erneut weder etwas nachgetragen noch ihn bestraft, sondern mit Ehrungen befördert und noch glänzender dargestellt, damit er ihn dadurch irgendwie zu einem anständigeren Leben bewege. Und zuerst hat er durch ein Gesuch an den Kaiser ihn zu einem Richter am Velum gemacht, danach verschafft er ihm die Ehre als Thesmograph,[11] danach als Mystograph,[12] und schließlich bringt er ihn unter die Exaktoren.[13] Seine Würden waren verschieden und ungleich, aber seine Haltung blieb dieselbe und ihrer Linie treu.

Es war nicht viel Zeit vergangen, als eine Krankheit den Vestarchen befiel, die ihn dem Tod nahebrachte. Er dachte sogleich an Umkehr und flüchtete in das Leben, das er schon längst hatte wählen wollen.[14]

[11] Rang im Dienst der Justizverwaltung.
[12] Ursprünglich so etwas wie Geheimer Sekretär; hoher Rang (für Juristen).
[13] Ursprünglich hoher Rang in der Steuerbehörde, später Rangtitel (für Juristen).
[14] In Wirklichkeit war es seine prekäre politische Stellung, die ihn zu diesem Schritt bewog. Die

καὶ πάντων καταφρονήσας ὧν τὲ ἠπείλει βασιλεὺς αὐτῷ καὶ αὖθις ἐξευμενίζετο· συγγενικῶν τὲ ἀναγκαιοτήτων καὶ τῆς συνήθους ζωῆς, συναποδύεται τῷ χιτῶνι καὶ τὴν ἐν κόσμῳ διαγωγὴν· καὶ τρίβωνα μεταμπίσχεται καὶ πρὸς τὴν μοναδικὴν διατριβὴν μετατίθεται.

ἐπεὶ δέ τι βραχὺ τῆς νόσου ἐράϊσε· καὶ ὁπόσα βούλοιτο τοῦ βασιλέως δόντος αἰτήσασθαι, ἓν τοῦτο μόνον ἠτήσατο, τὸν Ἐλπίδιον εἰς τὴν τοῦ πατρικάτου ἀναχθῆναι περιωπήν. καὶ ὁ βασιλεὺς δυσχερῶς μὲν, ἐδίδου δὲ ὅμως, προσλιπαρούσης αὐτὸν τότε καὶ τῆς βασιλίδος ἡμῶν καὶ δεσπότιδος.

γέγονε ταῦτα· καὶ ὁ βεστάρχης δρομαῖος εὐθὺς εἰς τὸ θεῖον ὄρος τὸν Ὄλυμπον ᾤχετο, τοῖς ἐκεῖσε ἀσκηταῖς ἐντευξόμενος· καί τινας ὑποθήκας πρὸς τὸν ἀσκητικὸν βίον ληψόμενος. καὶ τῆς πηγῆς ὅσον ἐξῆν ἀρυσάμενος, αὖθις ἐπανελήλυθεν, ἐπισκεψόμενός τε τὰ ἑαυτοῦ καὶ μικρὰ φροντίσων, ὥστε τὸν λοιπὸν βίον ἔχειν ἀφρόντιδα.

ἐντεῦθεν ἡ τῶν κακῶν αὐτῷ προσεγένετο Ἰλιάς. ὁ γάρ τοι Ἐλπίδιος ἐξουσίας ἐπειλημμένος καὶ τοῦ δρᾶν ὅσα καὶ βούλοιτο, οὐ πλαγίῳ ποδὶ, ἀλλὰ κατ' εὐθὺ φέροντι πρὸς τὴν ἀντικειμένην τῇ ἀρετῇ ἕξιν ἐξέδραμε· τῇ δὲ μνηστῇ τοσαῦτα ὡμίλει ὁπόσα καὶ φιλοσοφίᾳ καὶ λόγοις.

ἀπορούμενος οὖν ὁ βεστάρχης ὅ τι καὶ δράσειε, τὰ προσεχῆ καὶ ἐγγὺς ἀφεὶς, πρὸς τὴν ἐσχάτην καὶ πρώτην κατέφυγεν ἄγκυραν, τὴν τοῦ Ῥωμαϊκοῦ γένους βασιλίδα φαμὲν καὶ πάσης σχεδὸν οἰκουμένης ἐπάρχουσαν· καὶ ἱκετηρίαν πρὸς αὐτὴν ἔθετο, οὐ διδάσκουσαν μᾶλλον ἢ ἀναμιμνήσκουσαν, ὁπόσα πρῶτα μὲν τῷ Ἐλπιδίῳ δωρήσαιτο· ὅπως τὲ ὕστερον, τὴν αὐτοκράτορα ταύτης διεπούσης ἀρχὴν, δευτέραν τὲ παρ' αὐτῆς ταῦτα εἰλήφει δωρεὰν· καὶ αὖθις τῷ Ἐλπιδίῳ τὰ προδεδωρημένα παράσχοιτο· καὶ ὡς ὁ μὲν, ταῦτα αὐτῷ πεποιήκοι· ὁ δὲ, ἀντιδίδωσι τἀναντία, ἀπέχθειαν μὲν πρὸς αὐτὸν καὶ ἀνηκοΐαν· μῖσος δὲ πρὸς τὴν μνηστὴν· καὶ τὸ μὴ ἐθέ-

87 αὐτῷ P : αὐτὸς L || 90 ση(μείωσαι) πῶς καὶ πότε ἀπεκάρη μιχαὴλ ὁ σοφώτατος ψελλός L alia manu || 92 πατρικάτου L : πατρικίου P || 95 εὐθὺς δρομαῖος P || 100 προσεγένετο L: προσγίνεται P || 107 οὐ L : om. P || 110 πεποιήκοι L : πεποιήκει P | τἀναντία L : τὰ ἐναντία P

Indem er sich nichts aus allem machte, womit ihm der Kaiser drohte und womit er ihn dann wieder zu besänftigen suchte,[15] nichts aus verwandtschaftlichen Bindungen und aus dem gewohnten Leben, legte er zugleich mit dem [weltlichen] Gewand auch das Leben in der Welt ab und wechselte hinüber in die Kutte und trat in die mönchische Lebensweise ein.

Nachdem er sich aber dann etwas von der Krankheit erholt hatte und der Kaiser ihm gewährte zu erbitten, was immer er wolle, erbat er nur dieses eine, nämlich den Elpidios ins Patrikiat zu befördern. Der Kaiser war ungnädig, gewährte es aber gleichwohl, da ihn damals auch unsere Kaiserin und Herrin[16] inständig darum bat.

Dies geschah; und der Vestarch reiste sogleich eilends zum heiligen Berg Olymp,[17] um den dortigen Asketen zu begegnen und einige Hinweise für das asketische Leben zu bekommen. Und nachdem er aus der Quelle[18] so viel es ging geschöpft hatte, kehrte er umgehend zurück, um seine Angelegenheiten zu ordnen und einige Kleinigkeiten zu erledigen, damit er hinfort ein sorgenfreies Leben führen könne.[19]

Von da an stieß ihm eine Ilias von Übeln[20] zu. Da Elpidios nämlich die Möglichkeit erhalten hatte, zu tun, was immer er wollte, rannte er nicht nur auf indirektem Weg, sondern geradewegs in ein der Tugend entgegengesetztes Dasein. Um seine Braut kümmerte er sich ebenso viel wie um Philosophie und Bildung.

Der Vestarch, der nicht wusste, was er tun sollte, verzichtete auf naheliegende Mittel und flüchtete sich zu jenem ersten und letzten Anker, nämlich der Kaiserin des römischen Volkes und Herrin fast der ganzen Ökumene, und überreichte ihr eine Petition, in der er sie nicht so sehr instruierte als erinnerte, wie viel er dem Elpidios zunächst geschenkt hatte, wie später, als die Kaiserin die Regentschaft erlangt hatte, er von ihr diese Würden als erneutes Geschenk bekam und das vorher Geschenkte dem Elpidios ein zweites Mal überreichte, und wie er zwar diesem gegenüber gehandelt hatte, jener aber das Gegenteil vergalt mit Ablehnung und Un-

Krankheit war dem Kaiser gegenüber vorgeschützt. Vgl. *Chronogr.* VI 191 (S. 191, 12-15 Reinsch) … ἐπὶ τὸν θειότερον μετελήλυθα βίον. τοῦτο δέ μοι πεποίηκε καὶ ἔμφυτός τις ἔρως, ἐκ πρώτης ἡλικίας τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἐντακείς, καὶ ἡ ἀθρόα τῶν γινομένων μεταβολή. Zu seinem angeblich bereits lange gehegten Wunsch, Mönch zu werden, vgl. *Encom. ad matr.* 31 (S. 152, 1919-1920 Criscuolo) ὁ δ' ἕτερος βίος …, πρὸς ὃν ἐκ πολλοῦ δραμεῖν ἐπείγομαι.

[15] Zu diesen Verlockungen einerseits und Drohungen andererseits seitens des Kaisers vgl. *Chronogr.* VI 198 (S. 195, 1-13 R.). Dem Übertritt des Psellos ins Mönchsleben ist ein ganzer Abschnitt seiner *Chronographia* gewidmet (VI 191-203, S. 191, 9-196, 9 R.).

[16] Theodora (Kaiserin 11. Januar 1055-31. August 1056). Nach der Thronbesteigung Konstantins IX. war Theodora (vorher zusammen mit Zoe Kaiserin 21. April-12. Juni 1042) ebenso wie Zoe (diese bis zu ihrem Tod 1050) zwar entmachtet, aber im Kaiserpalast geblieben.

[17] Der Bithynische Olymp (heute Ulu dag) in der Nähe von Prusa (heute Bursa).

[18] Anspielung auf den Namen des Klosters, in welches Psellos sich im Januar 1055 kurz nach dem Tod Konstantins IX. begeben hatte, τῆς Ὡραίας Πηγῆς.

[19] In der *Chronographia* (VI 216 [a 13]-217 [a 14], S. 202, 13-203, 8 R.) berichtet Psellos, er sei sehr bald (εὐθύς) nach der Thronbesteigung Theodoras von ihr nach Konstantinopel zurückbeordert worden.

[20] Verbreitete sprichwörtliche Wendung.

λειν κατὰ τὰ ἐκείνου θελήματα πολιτεύεσθαι, ἀλλ' ἐκ χειρῶν μὲν ἀπορρίπτειν τὰ βιβλία· ἀνθαιρεῖσθαι δὲ τούτων τὴν μετὰ τῶν αἰσχίστων διαγωγήν· καὶ ὡς ἐντεῦθεν αὐτὸν ἀρνοῖτο καὶ τὴν μνηστείαν διαλύοιτο.

περὶ δὲ τῶν ἀξιωμάτων τοῦτο τὸ ἱκέσιον διειλήφει γράμμα, ὡς οὐ βούλοιτο ταῦτα, διαλυομένου τοῦ συναλλάγματος, ἐφ' ᾧ καὶ δεδώρητο δὶς, ὡς ὁ λόγος ἀπέδειξεν. ἀλλ' εἰ μὲν πρὸς ἕτερον συναλλάττοιτο κῆδος, ἀποδέχεσθαι εἰ τῶν πολλῶν ἓν αὐτῷ δοθείη τὸ κάλλιστον· εἰ δ' οὖν, ἀσμενίζειν καὶ μὴ δεχόμενος.

ταύτης τῆς ἱκετηρίας ὡς ἤκουσεν ἡ συμπαθεστάτη ψυχὴ, ἅτε καὶ τὰ κατὰ τὸν βεστάρχην εἰδυῖα· καὶ ὡς πολλῶν ἐτῶν ταῦτα δεδώρητο καὶ αὖθις ἐπικεκύρωτο, εἰς οἶκτον εὐθὺς κατενεχθεῖσα, αὐτοτελῆ τὴν κρίσιν ἠνέγκατο· καὶ ζώνης ἀφαίρεσιν τοῦ Ἐλπιδίου κατεψηφίσατο. καὶ ἡ ψῆφος αὐτοτελής τε καὶ ἔγγραφος καὶ αὐτόθεν τὸ δίκαιον ἔχουσα, ὡς ἀναψηλαφήσει τινὶ ἢ ἐπικρίσει μὴ ὑποπίπτουσα.

ἡμῖν δὲ ἐπετέτραπτο, περὶ μὲν ὧν ἡ βασιλὶς ἔκρινέ τε καὶ ἀπεφήνατο, μὴ δευτέραις διαλαβεῖν διαγνώσεσι· ταῖς δὲ περὶ τῆς διαλύσεως τῆς μνηστείας διαιτῆσαι προτάσεσί τε καὶ ἀντιθέσεσιν.

οὕτως ἡμεῖς ἐκκέλευστοι πρὸς τὴν τοιαύτην γεγονότες δίκην· καὶ εἰς ταὐτὸν συνελθόντες, εἴσοδον τοῖς μέρεσι πρὸς τὴν κρίσιν δεδώκαμεν.

εἰσήχθησαν οὖν, ἔνθεν μὲν ὁ μοναχὸς Μιχαὴλ καὶ γεγονὼς βεστάρχης, ἐκεῖθεν δὲ καὶ ὁ ἀπὸ πατρικίων Ἐλπίδιος, συνηγορούμενος τῷ σπαθαροκανδιδάτῳ Ἰωάννῃ τῷ Κορδακᾷ.

λόγου δὲ δοθέντος εἰπεῖν τῷ βεστάρχῃ ἐφ' ᾧ διαλύοιτο τὴν μνηστείαν, ἐᾠκει μὲν δυσπαθοῦντι, ὅτι περ ἐν δικαστηρίῳ τὴν τῆς γλώττης περιβολὴν δημοσιεύειν ἠνάγκαστο. ἀπ' ἀρχῆς δὲ λέγειν ἀρξάμενος, ὧν εἰς τὸν Ἐλπίδιον καθ' οὓς ἠδύνατο καιροὺς ἐνεδείξατο, περὶ ὧν δὴ καὶ φθάσας ὁ λόγος ἄνωθεν διηγήσατο, καὶ ἃ παρ' αὐτοῦ εὐθὺς ἀντελάμβανεν, ἐπισυνεῖρε τῷ διηγήματι τὸ κακόηθες τῆς ψυχῆς· τὸ πρὸς μάθησιν ἀπεχθές τε καὶ ἀνεπίστροφον· τὸ τῆς διαγωγῆς ἀπρεπὲς· τὸ μὴ ἐθέλειν ὑπείκειν αὐτῷ· τὸ μὴ κατὰ συγκλητικοὺς ζῆν, ἀλλ' ἀσπάζεσθαι μίμοις καὶ φλυάροις ἀνδράσι συναναστρέφεσθαι· τὸ μήτε παρακλήσεσι μήτ' ἐπιτιμήσεσι πρὸς τὸ δέον μεταρρυθμίζεσθαι· τὸ ἔντονον τῆς γνώμης καὶ ἄτεγκτον καὶ ἐφ' οἷς ἂν λέγοι καὶ πράττοι ἀμεταμέλητον· τὸ ἀπεχθάνεσθαι τῇ μνηστῇ ὅσα καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ὁ ἀντικείμενος, δι' ἣν καὶ πλούτου βαθέος καὶ τῶν τηλικούτων ἀξιωμάτων ἠξίωτο.

112 ἀπορρίπτειν L : ἀπορριπτεῖν P ‖ 113 τούτων P : τοῦτον L ‖ 114 αὐτὸν L : αὐτὴν P ‖ 117 συναλλάττοιτο L : συναλλάττει τὸ P | αὐτῷ ἓν P ‖ 120 εἰδυῖα L : ἐπειδυῖα P | ἐτῶν L : αἰτήσεων P | post ταῦτα exh. τούτῳ P ‖ 126 ἀντιθέσεσιν P : διαθέσεσιν L ‖ 127 πρὸς P : περὶ L | ταυτὸν P : ταυτὸ L ‖ 127-128 συνελθόντες L : συνελθόντες P ‖ 129 ante εἰσήχθησαν exh. καὶ L | οὖν P : om. L ‖ 130 ὁ L $P^{s.l.}$ | τῷ σπαθ(α)ρ(ο)κα(νδιδάτω) P : om. L ‖ 130-131 ἰω(άννη) τῷ κορδακᾷ P : τῷ κορδ(ακᾷ) ἰω(άννη) L ‖ 132 τῷ βεστάρχῃ L : τὸν βεστάρχην P | ᾧ L : ὅτῳ P ‖ 135 καὶ^2 L : om. P | ἃ P : om. L ‖ 139 συναναστρέφεσθαι P : ἀναστρέφεσθαι L ‖ 142 ἣν L P : ὃν coni. Dennis | ἠξίωτο L : ἠξίωται P

gehorsam ihm gegenüber einerseits, mit Hass gegenüber der Braut andererseits, und dass jener nicht nach seinen Vorstellungen leben wollte, sondern die Bücher wegwarf und statt dessen den Umgang mit den übelsten Subjekten vorzog, sodass er deshalb mit ihm brach und die Verlobung auflöste.

Was die Würden anging, führte der Bittbrief aus, dass er diese angesichts der aufgelösten Verlobung, aufgrund derer sie ihm [i.e. Psellos][21] zweimal geschenkt wurden, wie diese Darstellung dargelegt hat, nicht wolle, sondern dass er, wenn er zu einer weiteren vertraglichen Verbindung [für Euphemia] schreite, es akzeptiere, wenn er von den vielen Würden eine einzige, und zwar die beste, erhielte, wenn nicht, würde er auch ohne diese sich bescheiden.

Nachdem die äußerst mitfühlende Seele diese Bitte vernommen hatte und da sie die Angelegenheiten des Vestarchen kannte und dass ihm diese Dinge viele Jahre zuvor bewilligt und erneut bekräftigt worden waren, wurde sie sogleich von Mitleid ergriffen und erließ eine endgültige Entscheidung und verfügte den Entzug des Gürtels des Elpidios. Und die Entscheidung war endgültig und schriftlich und rechtskräftig, sodass sie irgendeiner erneuten Verhandlung oder Berufung nicht unterfiel.

Uns aber ist aufgegeben, über den Sachverhalt, den die Kaiserin beurteilte und entschied, kein zweites Mal Verhandlungen aufzunehmen, aber über Reden und Gegenreden hinsichtlich der Auflösung der Verlobung zu beraten.

So zu diesem Verfahren bestellt und zu ihm zusammengekommen, haben wir den Parteien Zugang zum Verfahren eröffnet.

Also wurden sie geladen, hier der Mönch Michael, der zum Vestarchen Berufene, dort der Expatrikios Elpidios, vertreten durch den Spatharokandidatos Ioannes Kordakas.[22]

Als dem Vestarchen das Wort gegeben wurde, um darzulegen, warum er die Verlobung gelöst hatte, schien es ihm zwar sehr unangenehm zu sein, dass er gezwungen wäre, im Gericht den Umfang seiner Beredsamkeit öffentlich zu machen. Aber er begann von Anfang an zu beschreiben, was er für den Elpidios, sobald er konnte, getan hatte (wovon schon oben die Rede war), was er von jenem sogleich zurückerhielt, und bezog dann in die Erzählung ein die Schlechtigkeit des Charakters, die Ablehnung und Verachtung des Studiums, die Würdelosigkeit des Verhaltens, den Unwillen ihm zu gehorchen und wie ein Senator zu leben, sondern vorzugsweise mit Schauspielern und Komödianten zu verkehren, weder durch Bitten noch durch Ermahnungen zum Gehörigen bewogen werden zu können, die Härte und Unnachgiebigkeit seiner Überzeugungen, die Unfähigkeit seine Worte und Taten zu bereuen, seine Feindseligkeit gegenüber der Braut, so groß wie diejenige des Widersachers [i.e. des Teufels] gegenüber dem Menschen, um deretwillen [i.e. um der Braut willen] er doch mit sehr großem Reichtum und großen Würden ausgezeichnet worden sei.

[21] Die genannten Ämter bzw. Titel hatte Konstantin IX. dem Psellos geschenkt, der sie an Elpidios, für den er sie erbeten hatte, weiterreichte. Sie waren Psellos von Theodora nach deren Regierungsantritt bestätigt worden, der sie dann seinerseits wieder dem Elpidios bestätigte.

[22] Bei Dennis wegen Fehllesung von P (in L ist der Titel ausgelassen) als Spatharios geführt.

ταῦτ' οὐκ ἔλεγε μόνως, ἀλλὰ καὶ μάρτυσιν ἀπεδείκνυε. καὶ οἱ μάρτυρες ἀπαραλόγιστοι καὶ αὐτόθεν τὸ πιστὸν ἔχοντες. ἦσαν γὰρ ὅ τε ὕπατος Θεόδωρος· καὶ ἐπὶ τῆς καταστάσεως ὁ Μυραλίδης· ὅ τε μυστογράφος Εὐφρόσυνος καὶ ὁ θεσμογράφος Γαβριὴλ οἱ Ξηρῖται· ὅ τε θεσμογράφος Μιχαὴλ· καὶ τῶν βεστιοπρατῶν ὁ ἔξαρχος.

ὁ μὲν γὰρ ὕπατος Θεόδωρος ὁ Μυραλίδης τὸ σκληρὸν αὐτοῦ τῆς γνώμης, καὶ πρὸς μὲν τὸν βεστάρχην ἀπεχθὲς· πρὸς δὲ τὴν μνηστὴν ἀπόστροφον ἐμαρτύρει. οἱ δέ γε Ξηρῖται αὐτὰ τὲ καὶ τὸ μὴ ἐθέλειν κατὰ τὰ τοῦ βεστάρχου ἐντάλματα ζῆν, ἀλλ' οἰκείαν αἱρεῖσθαι ζωὴν· καὶ ἕτερον τρόπον ἀσπάζεσθαι ἢ ὃν ὁ βεστάρχης αἱροῖτο. ὁ δὲ θεσμογράφος Μιχαὴλ, τὰς τῶν ἄλλων μαρτύρων φωνὰς συνειλοχὼς, προσέτι καὶ ἀχαριστίαν αὐτῷ πρὸς τὸν βεστάρχην προσεπεμαρτύρησεν· ἀναισχυντίαν τὲ καὶ αὐθάδειαν· καὶ τὸ μὴ ἐθέλειν ποτὲ τῷ εὐεργετήσαντι ὑποτάττεσθαι.

ἀλλὰ ταῦτα μὲν σύμφωνα οἷς ὁ βεστάρχης ἐν τῷ ἱκεσίῳ γράμματι πρὸς τὴν μεγάλην ἡμῶν βασιλίδα ἀπωλοφύρατο, τὸ ἀψευδὲς τῆς πρὸς αὐτὴν ἀποδεικνύοντα διηγήσεως. ἐφ' οἷς ἡ θαυμασία ἐκείνη ψυχὴ, ἐκ βασιλικοῦ ὁρμηθεῖσα φρονήματος, τὴν θαυμασίαν ἐκείνην ἀπόφασιν ἐποιήσατο· καὶ στήλην ἔμψυχον κακοήθους ψυχῆς τὸν Ἐλπίδιον ἀπειργάσατο.

ἐλλείποντο δέ τινα πρὸς μνηστείας διάλυσιν, εἴ γέ τις βούλοιτο τῇ ἀκριβείᾳ τῶν νόμων παρίστασθαι.

ὅθεν δυεῖν θάτερον πρὸς τὸν βεστάρχην οἱ δικάζοντες ἔφασαν: ἢ καὶ τἆλλα προσθεῖναι, εἴπερ ἔχοι, δι' ὧν ἂν αὐτῷ ἀζήμιος ἡ διάλυσις γένοιτο, ἢ, εἰ μὴ ἐμμένειν ἐθέλοι τῇ μνηστείᾳ, τὸ πρόστιμον δοῦναι καὶ πραγμάτων ἀπαλλαγῆναι.

ἐνταῦθα ὁ βεστάρχης, βραχύ τι σιωπήσας· καὶ ὥσπερ παλαίοντι τῷ λογισμῷ ἐοικὼς,

«ἀλλ' ἔγωγε» ἔφησεν «ὦ νόμοι καὶ δικασταὶ καὶ πάντες οἱ περιεστηκότες, οὐκ ἄν ποτε ταύτας δὴ τὰς πολιὰς καταισχύναιμι» – τὰς ἑαυτοῦ δείξας – «οὐδὲ ἀλλοῖον ἐπεμβαλῶ χαρακτῆρα τῷ προηγησαμένῳ τῆς ζωῆς μου μορφώματι· οὐδὲ χρυσίου λιτρῶν εἵνεκα πεντεκαίδεκα ἐπὶ πράξεις ἀπηγορευμένας τὴν γλῶτταν ἀφήσω. καὶ πρῶτα μὲν ἑαυτὸν αἰσχυνῶ, ἐπίρρητα καὶ ἄτοπα διηγούμενος πράγματα· ἔπειτα καὶ πολλοῖς ἄλλοις γενήσομαι πρόσκομμα· καὶ συγκεκαλυμμένας πράξεις ἀνακαλύψω, ὃ μηδέποτε φανοῦμαι πεποιηκὼς· καὶ ὑμεῖς μάρτυρες. ἀσμένως τοίνυν τὸ πρόστιμον ἀποδίδωμι· καὶ ἀνταλλάττομαι τῆς ἐμῆς ζημίας τὸ τῶν πολλῶν ἀνύβριστον καὶ ἀζήμιον».

ἐπὶ τούτοις τὸ δικαστήριον ἅπαν ἡσύχασε· καὶ οἱ συνηγοροῦντες ἐπαύσαντο. τί γὰρ ἔδει γλώττης προτεινούσης ἢ ἀντιτιθεμένης, τοῦ προστίμου καταβαλλομένου; οὗ δὴ καὶ μόνου τὰ τῆς μνηστείας γραμματεῖα ᾠώρηνται· καὶ ὁ νόμος τῷ πραττομένῳ συνεπιτίθεται· καὶ τῷ νόμῳ συνηγορεῖ τὸ πραττόμενον. ἐνταῦθα δὲ καὶ

143 μόνως L : μόνον P ‖ 144 καὶ αὐθόθεν – ἔχοντες om. P ‖ 147 τῆς γνώμης αὐτοῦ P ‖ 150 τρόπον P : πρόσωπ(ον) L ‖ 152 πρὸς τὸν βεστάρχην om. P | προσεπεμαρτύρησεν L : προσεμαρτύρησεν P ‖ 154 σύμφωνα μὲν L ‖ 155 ἀποδεικνύοντα P : ἀποδεικνύοντι L ‖ 159 ἐλλείποντο P : ἐλλείποντα L | τινα L : τι P ‖ 161 δυεῖν L : δυοῖν P ‖ 163 ἐθέλοι P : ἐθελοντὶ L ‖ 166 ἔφησεν P : ἔφη L ‖ 168 σημείωσαι ὅτι γηραιὸς ὢν ἀπεκάρη καὶ ὅτι πρόστιμον ἀποδεδώκει L$^{\text{in marg. alia manu}}$ ‖ 170 πρῶτα L : πρῶτον P | ἔπειτ(α) L : ἐπεὶ P ‖ 173 καὶ^{1} L : om. P ‖ 178 τὸ πραττόμενον τῷ νόμῳ συνηγορεῖ P

Das trug er nicht nur vor, sondern brachte auch Zeugen bei. Und die Zeugen waren unablehnbar und per se glaubwürdig. Es waren nämlich der Hypatos und epi tes Katastaseos Theodoros Myralides, der Mystograph Euphrosynos und der Thesmograph Gabriel, die beiden Xeriten, und der Thesmograph und Exarch der Kleiderhändler Michael.[23]

Der Hypatos Theodoros Myralides bezeugte die Härte seines Charakters, die Feindschaft gegen den Vestarchen und die Abneigung gegenüber der Braut. Die Xeriten das Gleiche, und dass er nicht nach den Weisungen des Vestarchen leben wollte, sondern sein eigenes Leben wählen und eine andere Weise bevorzugen als die, welche der Vestarch wählte. Der Thesmograph Michael aber fasste die Aussagen der anderen Zeugen zusammen und fügte als Aussage gegen ihn noch die Undankbarkeit gegenüber dem Vestarchen hinzu, Schamlosigkeit und Frechheit und seinen Unwillen, sich dem Wohltäter jemals unterzuordnen.

Diese Zeugnisse stimmten mit dem überein, was der Vestarch in seiner Petition an unsere große Kaiserin[24] beklagt hatte, und bewiesen die Wahrhaftigkeit des ihr vorgelegten Berichtes, infolge dessen diese bewunderungswürdige Seele, geleitet von kaiserlicher Huld, dieses bemerkenswerte Urteil erließ und in Elpidios ein lebendes Standbild eines üblen Charakters errichtete.

Es fehlte jedoch noch etwas, um eine Verlobung zu lösen, wenn man den Buchstaben des Gesetzes Folge leisten wollte.

Die Richter stellten den Vestarchen daher vor eine Alternative. Entweder noch den Rest hinzuzufügen, wenn er ihn hätte, durch welchen er straflos die Auflösung bekäme, oder wenn er nicht bei der Verlobung bleiben wolle, die Vertragsstrafe zu zahlen und von weiterer Belästigung befreit zu werden.

Darauf schwieg der Vestarch eine Weile und glich einem, der mit der Entscheidung ringt.

„Ich jedenfalls", sagte er dann, „oh Gesetze, Richter und alle Umstehenden, werde niemals diese weißen Haare entehren" – indem er auf die seinen zeigte – „noch der früheren Gestaltung meines Lebens eine andere Prägung auferlegen, noch wegen 15 Pfund Gold über verbotene Handlungen reden. Und zunächst würde ich Schande über mich selbst bringen, wenn ich infame und verwerfliche Sachen erzählen würde, und außerdem würde ich auch für viele andere ein Ärgernis werden und ein Enthüller von zu verbergenden Handlungen. Das werde ich niemals tun, und ihr seid Zeugen. Also zahle ich jetzt gern die Vertragsstrafe und tausche meinen Schaden gegen die Unbehelligtheit und Schadlosigkeit Vieler."

Daraufhin schwieg das ganze Gericht und die Anwälte beendeten ihre Arbeit. Denn was sollte Rede und Gegenrede, wenn die Vertragsstrafe bezahlt wurde? Nur davon hängt der Verlobungsvertrag ab, und das Gesetz stützt die Handlung

[23] Alle hier namentlich Genannten sind sonst nicht belegt.

[24] Der Titel μέγας βασιλεύς bzw. in unserem Fall μεγάλη βασιλίς bezeichnet den Hauptkaiser (αὐτοκράτωρ), hier die alleinregierende Kaiserin. Eventuelle Mitkaiser erhalten nicht das Prädikat μέγας bzw. μεγάλη. Hingegen werden die Hauptkaiser oft ohne das Adjektiv einfach als βασιλεύς bezeichnet.

πλέον τι γέγονεν. ἐκ περιουσίας γὰρ ἄμφω: ἡ μαρτυρία διὰ τὴν τοῦ προστίμου δόσιν· καὶ τὸ πρόστιμον διὰ τὰς τῶν μαρτύρων φωνάς. ἐπὶ τούτοις ὁ τῆς μνηστείας λέλυται σύνδεσμος· καὶ ὄναιτο τῆς οἰκείας ὁ βεστάρχης αἰδοῦς, ὅτι παρὰ ταύτην αὐτὸς μὲν ἐζημίωται· ἀφ' ἑτέρων δὲ τὴν περὶ τὴν ὑπόληψιν ζημίαν ἀπήγαγεν.

ἀλλὰ ταῦτα μὲν τοῦτον τὸν τρόπον ἐγένετο. διδοὺς δὲ τὸ πρόστιμον ὁ βεστάρχης, λόγον τινὰ περὶ τῆς προικὸς τῆς εἰσποιήτου αὐτῷ ἐγύμναζε θυγατρός. ἔφασκε γὰρ, ὡς εἴκοσι λίτρας παρὰ τοῦ Ἐλπιδίου πρὸς τὴν ποσότητα τῶν πεντήκοντα λιτρῶν τῆς προικὸς κεχρεώστηται. τὸ γάρ τοι πρωτοσπαθαράτον, ὅπερ αὐτῷ ἀντὶ λιτρῶν εἴκοσι δέδωκε, καθὰ δὴ καὶ τὰ γραμματεῖα τῆς μνηστείας διασαφοῦσιν, οὐκ ἀφῄρηται τούτῳ.

ἀλλ' ὅτε καὶ τὴν περὶ τούτου ἱκετηρίαν πρὸς τὴν βασιλίδα ἔθετο, τἆλλα μὲν ἠξίου ἀφελεῖν, τὸ δὲ τοῦ πρωτοσπαθαράτου μὴ συναφελέσθαι ἀξίωμα, ὅτι, φησὶν, ἀντὶ μέρους προικὸς αὐτῷ δέδοται.

τεθέαται δὲ καὶ τὸ τῆς δεήσεως ἡμῖν γραμμάτιον· καὶ τὴν γνώμην οὕτως ἡρμήνευσεν. ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς ἀτιμίας τούτου προσκυρωτικὸν πιττάκιον, ὃ δὴ πρὸς τὸ τοῦ εἰδικοῦ κατεπέμφθη σέκρετον, κατεστρῶσθαι μετὰ τῶν πρωτοσπαθαρίων τὸν Ἐλπίδιον διετάττετο, ὅτι περ τοῦτο καὶ ὁ βεστάρχης, φησὶν, ἠτήσατο.

καὶ ἡ τῆς δεήσεως δὲ λύσις οὕτως ἔχει τὸν πρόλογον: «κατὰ τὴν αἴτησίν σου γενήσεται». καὶ συνάγεται, τὴν ὅλην προῖκα ἐπὶ τῆς ποσότητος τῶν πεντήκοντα λιτρῶν σώζεσθαι, μὴ ἀφαιρεθέντος τοῦ πρωτοσπαθαράτου, ἀλλ' ἀπολελειμμένου τῷ Ἐλπιδίῳ, οὐχ ὥστε δι' οἶκτον, ἀλλ' ἵνα μὴ ἡ προῖξ τῆς παιδὸς ἐλαττοῖτο.

ἦ γὰρ πολλὰς ἂν ἀποδοίη τῷ Ἐλπιδίῳ τὰς χάριτας, ἀφῃρημένη μὲν ἅπερ ὁ βεστάρχης δι' αὐτὴν τῷ Ἐλπιδίῳ πεφιλοτίμηται, ἐκείνου δόντος τὰς ἀφορμὰς τῆς ἀφαιρέσεως, πρὸς δὲ καὶ τῆς προικὸς στερουμένη· καὶ ἀδοξίαν ὁμοῦ καὶ πενίαν κατακρινομένη.

εἰ γὰρ καὶ ἀντιλέγειν ἐπικεχείρηκεν ὁ Ἐλπίδιος· καὶ ἀπεδοκίμαζε τὴν τοῦ πρωτοσπαθαράτου τιμὴν, ἀλλὰ τοῦτο αἰσχυνόμενος ἔλεγεν, ὡς εἰδὼς ὅθεν οἱ καταπέπτωκεν. οὐ παρὰ τοῦτο δὲ ὁ βεστάρχης ζημιωθήσεται. καὶ εἴ γε μὴ βούλοιτο τὸ ἀξίωμα ὁ Ἐλπίδιος, ἐναλλαξάτω πρὸς ἕτερον, εἴ γε δύναιτο· εἰ δὲ μὴ δύναιτο, τί παρὰ τοῦτο τῷ βεστάρχῃ χρεωστουμένῳ τὴν τούτου τιμὴν τὰς εἴκοσι λίτρας, καθὰ δὴ ἐξ ἀρχῆς συμπεφώνηται;

ἀλλὰ τί δῆτα ἐπὶ πλέον τῷ λόγῳ ἀγωνιζόμεθα; κέκριται γὰρ τρόπον τινὰ καὶ τοῦτο παρὰ τῆς μεγάλης βασιλίδος, ὥσπερ δὴ καὶ τἆλλα· καὶ οὐ δεῖ πολλῶν ἡμῖν περὶ τούτου λόγων. ὁ μὲν γὰρ βεστάρχης, ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ τῷ ἱκεσίῳ γράμματι ἡρμήνευσεν, ὅπως δὴ αἰτοῖτο ἀπολελεῖφθαι τὸ πρωτοσπαθαράτον τῷ Ἐλπιδίῳ, ὅτι

182 ἀφ' ἑτέρων L : ἀμφοτέρων P || 183 ἐγένετο L : ἐγίνετο P | τὸ L : om. P || 184 αὐτῷ P : αὐτοῦ L || 193 ἡρμήνευσεν L : ἡρμήνευεν P | προσκυρωτικὸν P : προσκυνητὸν L || 194 κατεστρῶσθαι P : καταστρωθῆναι L || 200 ἦ γὰρ P : ἢ L | πολλὰς om. P$^{in\ ras.\ ut\ vid.}$ | ἀποδοίη L : ἀπονείμη P | ἅπερ P : ὅπερ L || 201 πε//λοτίμηται P || 204 εἰ γὰρ L : ἐπεὶ δὲ P || 205 ἀλλὰ τοῦτο L : ἐφ' ᾧ ταῦτα P | ἔλεγεν L : λέγειν P | ὡς om. L || 206 καὶ εἴ γε L : εἰ γὰρ P | βούλοιτο L : καταδέχοιτο P || 210 ἀλλὰ L : καὶ P | δῆτα L : δὴ P | ἀγωνιζόμεθα L : ἀγωνιζοίμεθα P | καὶ τοῦτο τρόπον τινὰ P || 212 ante λόγων exh. τῶν P || 213 αἰτοῖτο L : αἱροῖτο P

und die Handlung verteidigt das Gesetz. Aber hier geschah noch mehr. Denn beides zusammen war mehr als das Erforderliche: das Zeugnis wegen der Zahlung der Vertragsstrafe und die Vertragsstrafe wegen der Zeugenaussagen. Daraufhin wurde die Verlobung aufgelöst und der Vestarch half seiner Ehre, weil er für diese selbst Schaden erlitt, anderen aber rettete er die Reputation.

Also auf diese Weise wurde die Sache geregelt. Bei der Bezahlung der Vertragsstrafe aber machte der Vestarch genauere Ausführungen bezüglich der Mitgift seiner Adoptivtochter.

Er sagte nämlich, dass von Elpidios 20 Pfund zusätzlich zur Summe von 50 Pfund der Mitgift geschuldet würden. Denn das Protospathariat, welches er ihm an Stelle von 20 Pfund gegeben hatte, wie es auch der Verlobungsvertrag ausweist, wurde diesem nicht weggenommen.

Als er nämlich den diesbezüglichen Bittbrief an die Kaiserin schrieb, bat er die anderen [Ehrungen] wegzunehmen, aber nicht die Würde des Protospathariats zu entziehen, weil sie ihm, wie er ausführte, als Teil der Mitgift gegeben wurde.

Es wurde uns auch der Text der Petition, der diese Sicht genauso erklärte, sowie auch das die Ehrlosigkeit [des Elpidios] bekräftigende Pittakion vorgelegt, welches an das Sekreton des Schatzmeisters geschickt wurde und anordnete, den Elpidios unter den Protospathariern aufzuführen, weil das, wie es dort heißt, auch der Vestarch beantragt hatte.

Und die Antwort auf die Petition hat folgenden Eingang: „Gemäß Deiner Bitte soll verfahren werden", woraus folgt, dass die ganze Mitgift in Höhe von 50 Pfund erhalten bleibt ohne Abzug des Protospathariats, sondern unter dessen Belassung bei Elpidios, nicht aus Mitleid, sondern damit die Mitgift der Tochter nicht vermindert wird.

In der Tat würde sie nämlich dem Elpidios wohl außerordentlich dankbar sein, beraubt dessen, was der Vestarch um ihretwillen dem Elpidios hatte zukommen lassen (wobei jener die Gründe der Wegnahme lieferte), und dann auch noch der Mitgift beraubt und zugleich zu Schande und Armut verurteilt.

Wenn es auch der Elpidios unternommen hat zu widersprechen und die Ehre des Protospatharios zurückwies, so hat er dies doch offenbar nur aus Scham gesagt, wohl wissend, woher sie ihm zufiel. Der Vestarch aber wird dadurch keinen Schaden erleiden. Und wenn der Elpidios das Amt wirklich nicht haben wolle, dann soll er es gegen ein anderes tauschen, wenn es ihm möglich ist; wenn es ihm aber nicht möglich ist, was kümmert dies den Vestarchen, dem die 20 Pfund für diese Würde geschuldet werden, wie es von Anfang an vereinbart war?

Aber warum sollen wir darüber noch viele Worte wechseln? Entschieden wurde nämlich auch dies in gewisser Weise von unserer großen Kaiserin, wie auch alles andere, und wir brauchen darüber nicht viele Worte zu machen. Der Vestarch hat nämlich, wie vor Gericht in seinem Bittgesuch erklärt, dass er darum bitte, das Protospathariat dem Elpidios zu belassen, weil es Teil der Mitgift sei und dessen

προικὸς μέρος ἐστὶ καὶ κεχρεώστηται ἡ τούτου τιμή. ἡ δὲ βασιλὶς προσηκαμένη τὸν λόγον, ἔν τε τῇ λύσει τὴν κρίσιν ἡρμήνευσε· καὶ τῷ πρὸς τὸν εἰδικὸν πιττακίῳ τὴν αἰτίαν τοῦ καταλελεῖφθαι τὸ πρωτοσπαθαράτον τῷ Ἐλπιδίῳ ἐπέγραψεν.

ἐπεὶ τοίνυν κρίσις καὶ περὶ τούτου προείληφε· καὶ τὴν κρίσιν τό τε τοῦ κρίναντος ἀξίωμα καὶ νόμοι ἐπισφραγίζουσιν· ὁ δὲ βεστάρχης δεκαπέντε τῷ Ἐλπιδίῳ κεχρεώστηκε λίτρας τὸ πρόστιμον, ὁ δέ γε Ἐλπίδιος εἴκοσιν ἀντὶ τῆς τιμῆς τοῦ πρωτοσπαθαράτου, ἀντιλογισθήσονται ἑκατέροις τὰ κεχρεωστημένα, καὶ τὸ μὲν πρόστιμον ἀντὶ τῆς τιμῆς τοῦ πρωτοσπαθαράτου τῷ Ἐλπιδίῳ· ἡ δέ γε τιμὴ τοῦ πρωτοσπαθαράτου ἀντὶ τοῦ προστίμου τῷ βεστάρχῃ λογισθήσεται· καὶ ὁ καλούμενος ἀντέλλογος ἐπ' ἀμφοῖν προβήσεται τοῖν μεροῖν.

ἐπεὶ δὲ μὴ ἴση ἡ τοῦ προστίμου πρὸς τὴν τιμὴν τοῦ πρωτοσπαθαράτου ἀντίδοσις (τὸ μὲν γὰρ δεκαπέντε λιτρῶν τυγχάνει· ἡ δὲ τοῦ πρωτοσπαθαράτου τιμὴ ἀντὶ λιτρῶν εἴκοσι συμπεφώνηται τὸ κατ' ἀρχάς), πέντε λίτρας ἔδει προσεπιδοθῆναι τῷ βεστάρχῃ ἀπὸ τοῦ Ἐλπιδίου, ὅπως ἂν ἴση ἡ ἀντιμέτρησις γένοιτο.

ἀλλὰ τό γε δικαστήριον φιλοίκτῳ γνώμῃ τῷ Ἐλπιδίῳ προσέθετο· καὶ τὰς πέντε λίτρας ἀφῆκεν αὐτῷ, ἐφ' ᾧ μὴδὲ τοῦτον διπλοῦς ἐπιζητεῖν ἀναλάβεσθαι τοὺς ἀρραβῶνας, οὓς τῇ μνηστῇ δεδωκέναι φασὶ γινομένου τοῦ συναλλάγματος, εἰς ὅσην ἂν καὶ περισταῖεν ποσότητα.

καὶ ἵνα δῆλα εἴη τὰ παρὰ τῆς ἁγίας ἡμῶν δεσποίνης καὶ βασιλίδος διορισθέντα· καὶ παρ' ἡμῶν δοκιμασθέντα καὶ ἀποφανθέντα, τὸ παρὸν ὑπόμνημα ἀπελύθη μηνὶ αὐγούστῳ ἰνδικτιῶνος θ΄ ἔτους ,ϛφξδ΄.

214 κεχρεώστηται L : χρεωστεῖται P ‖ 216 τῶ ἐλπιδίω τὸ πρωτοσπαθαράτον P ‖ 219-220 τοῦ πρωτοσπαθαράτου τιμῆς P ‖ 220 κεχρεωστημένα P : χρεωστημένα L ‖ 221 τοῦ^{2} om. L ‖ 222 τῷ βεστάρχῃ om. L ‖ 225 λιτρῶν om. L ‖ 226 εἴκο(σι) L$^{s.l.}$ P : ὀκτὼ L ‖ τὸ κατ' ἀρχάς om. L ‖ 227 γένοιτο L : γένηται P ‖ 229-230 τοὺς ἀρραβῶνας ἀναλαβέσθαι P ‖ 230 φα(σὶ) L : φησὶ P ‖ 231 ἂν καὶ L : δ' ἂν P ‖ 232-234 καὶ ἵνα –,ϛφξδ΄ om. L in fine κ(ύρι)ε ἰη(σοῦ) χ(ριστ)ὲ μνήσθητι τῆς ψυχῆς τοῦ δούλ(ου) σου L alia manu

Wert ihm geschuldet werde. Die Kaiserin hat dieses Argument akzeptiert und in ihrer Entscheidung ihr Urteil interpretiert und im Pittakion an den Schatzmeister die Begründung für die Überlassung des Protospathariats an den Elpidios hinzugesetzt.

Weil jetzt auch insoweit ein Urteil vorliegt, wobei sowohl das Amt des Urteilenden [i.e. der Kaiserin] als auch die Gesetze die Entscheidung besiegeln, der Vestarch dem Elpidios aber 15 Pfund Vertragsstrafe schuldet, der Elpidios hingegen 20 Pfund für den Wert des Protospathariats, werden den beiden die Schulden miteinander verrechnet werden, und zwar die Vertragsstrafe gegen den Wert des Protospathariats für den Elpidios, der Wert des Protospathariats gegen die Vertragsstrafe für den Vestarchen, und so wird die sogenannte Gegenrechnung für beide Parteien durchgeführt werden.

Da aber die Summe der Vertragsstrafe gegenüber der Gegengabe des Wertes des Protospathariats ungleich ist, die eine nämlich 15 Pfund beträgt, der Wert des Protospathariats dagegen von Anfang an auf 20 Pfund vereinbart wurde, müssten dem Vestarchen von Elpidios fünf Pfund gegeben werden, damit das Gleichgewicht hergestellt werde.

Aber das Gericht ließ Wohlwollen gegenüber dem Elpidios walten und erließ ihm diese 5 Pfund unter der Bedingung, dass er seinerseits nicht die Arrha doppelt zurückzuerhalten verlangt, die er, wie es heißt, der Verlobten bei Vertragsschluss gegeben hat, auf welche Summe auch immer diese sich belief.

Und damit das von unserer heiligen Herrin und Kaiserin Entschiedene und von uns Geprüfte und Geurteilte bekannt werde, wurde im August der 9. Indiktion und des Jahres 6564 [i.e. 1056 n. Chr.] das vorliegende Hypomnema verabschiedet.

Kommentar

I. Bei dem merkwürdigen Dokument soll es sich um die Kopie eines von Psellos angefertigten Hypomnema handeln. Der damals als Vestarch fungierende Philosoph und Rechtslehrer habe in diesem Text einen Prozess beschrieben, den er mit Elpidios Kenchres, dem Verlobten seiner Adoptivtochter, über die Auflösung der Verlobung geführt habe. Dies jedenfalls sagt derjenige, der die Psellostexte, wie sie heute im Laurentianus 57, 40 zu lesen sind, zusammengestellt hat. Im Parisinus gr. 1812 ist die betreffende Passage nicht überliefert.

Es fällt nicht ganz leicht, diese Angabe ohne weiteres zu akzeptieren. Schuld daran ist die befremdliche Stilisierung, deren sich der Autor des Dokumentes befleißigt hat. Dazu gehört weniger der Umstand, dass Psellos durchgehend in der 3. Person auftritt, sondern dass das Ganze sich den Anschein gibt, als sei es von einer Richterbank verfasst, die in der 1. Person Plural von sich spricht. „Uns war aufgegeben“, heißt es (ἡμῖν δὲ ἐπετέταπτο, Z. 124) oder „uns wurde vorgelegt“ (τεθέαται δὲ καὶ … ἡμῖν, Z. 192). Und noch deutlicher heißt es am Ende des Textes,

das vorliegende Dokument sei im Jahre 1056 verabschiedet worden (τὸ παρὸν ὑπόμνημα ἀπελύθη, Z. 233), damit bekannt werde, was von der Kaiserin Theodora (Januar 1055-August 1056) angeordnet (τὰ … διορισθέντα, Z. 232) und von „uns geprüft und entschieden" (δοκιμασθέντα καὶ ἀποφανθέντα, Z. 233) worden sei. Das klingt weit eher nach der *completio* kaisergerichtlicher Notare als nach der Dokumentation eines Verfahrensbeteiligten. Der Sinn dieser seltsamen Ethopoiie ist nicht ohne weiteres einsichtig.

Vielleicht darf man vermuten, dass Psellos mit dieser Form der „Publikation" von Dokumenten, die normalerweise unter den Parteien blieben und deren Verbreitung Privatsache war, da es eine amtliche Verlautbarung über private Rechtsstreite nicht gab – und bis heute nur ausnahmsweise gibt – dass Psellos also auf diese Weise eine Darstellung eines gegen ihn gerichteten Verfahrens geben wollte, die seine Rolle in einem möglichst günstigen Licht erscheinen ließ und seinem Ruf, wenn schon nicht förderlich, so doch weniger abträglich war als private Gerüchte.

Dass der Text letztlich keinesfalls ein justizielles Dokument – etwa ein Urteil oder ein Protokoll darstellt, steht außer Zweifel. Es handelt sich weit ab von der Fachsprache, wie sie etwa der Verfasser der Peira oder der hohe Richter Eustathios Rhomaios pflegen, die noch Zeitgenossen des Psellos waren, um eine rhetorische Diktion, die die Dinge gelegentlich mehr verhüllt als beschreibt und nicht immer erkennen lässt, was eigentlich der Fall war. Nicht zuletzt die geradezu komische Schilderung einer Aufrechnung (ἀντέλλογος, Z. 223) zeigt, dass hier ein Rhetoriker die Feder geführt hat. Zwar hat sich Psellos durchaus als Jurist gefühlt, er hat bei einem κριτής eines Themas gelernt, war selbst Themenrichter und hat bekanntlich sowohl Rechtsunterricht erteilt als auch Rechtstraktate verfasst, aber, wie ebenfalls nicht unbekannt ist, hat seine unglückliche Überzeugung, dass die Jurisprudenz mit der neuplatonischen Philosophie vermählt und rhetorisch angeboten werden müsse, kein verdauliches Resultat erbracht.

II. Gehen wir also davon aus, dass Psellos unter Benutzung ihm zugestellter Dokumente eine Rechts-Geschichte erzählt, nach der sich Folgendes ereignet hat.

Psellos, Vestarch und Mönch, hat eine Adoptivtochter. Diese verlobt er, wohl mit 7 oder 8 Jahren mit dem doppelt so alten Elpidios. Solche Verlobungen waren nicht verboten und – wenn dann bei Eintritt der Geschlechtsreife (mit 12 bei Mädchen und mit 14 bei Jungen) die Einsegnung erfolgte – auch nicht unüblich, aber von Kirche und Gesellschaft durchaus missbilligt. Psellos betreibt dementsprechend einen riesigen rednerischen Aufwand, um sein Verhalten nicht als problematisch, sondern als vorbildlich erscheinen zu lassen.

Schon im Eingang preist er den, der um die Zukunftsfürsorge bemüht ist, und weist zugleich darauf hin, dass alle Mühe erfolglos sein kann, weil die Dinge sich anders entwickeln, als der Planende vorhersehen kann. Hat Psellos also bereits nach allgemeinen Maßstäben vernünftig und richtig gehandelt, so kommt in seinem Fall noch die individuelle Rechtfertigung hinzu, dass er sich in einer gesellschaftlich und politisch günstigen Lage (am Kaiserhof!) befand, sodass es geradezu verantwortungslos gewesen wäre, diese Gelegenheit nicht zugunsten der Brautleute zu nutzen (Z. 6 ff.).

Mit diesen Gesichtspunkten, so endet die Apologie im Potentialis, könnte man einen so Handelnden leicht verteidigen, wenn er denn angegriffen würde (Z. 38-39) – was in der Realität vermutlich der Fall gewesen ist.

Als Beleg für seine Lebensweisheit, dass auch der Kluge und Fürsorgliche nicht Herr über die Ungewissheiten der Zukunft ist, bietet Psellos jetzt, wie angekündigt (Z. 6-12) seine Geschichte an. Diese entwickelt sich, folgt man der Inszenierung des Psellos, als eine Art Zweikampf zwischen ihm und seinem Schwiegersohn.

Während er Amt auf Amt und Würde auf Würde für den Schwiegersohn organisiert und mittels kaiserlicher Gnade herbeischafft, bis er zu dem Punkt gelangt, dass der Kaiser an der Vertretbarkeit seiner Gunsterweise zweifelt und die (jetzt regierende!) Kaiserin huldvoll eingreifen muss, reagiert der Schwiegersohn diametral entgegengesetzt. Er verweigert sich den Bildungsangeboten des Psellos, ist aufsässig gegenüber Belehrungen und Mahnungen, verwirft Bücher und die stilbildende Gesellschaft honoriger Männer und treibt sich stattdessen in der Gesellschaft von allerlei nicht standesgemäßem Volk herum, denkt nicht daran, sich um seine Braut zu kümmern und erweist sich so als Tunichtgut in jeder Hinsicht. Kräftige Antithesen (gleißende Äußerlichkeit gegen leuchtende Bildung, Kampf für das Gute im Menschen versus Kampf für menschliche Schlechtigkeit) machen jedem Hörer des Textes die unendliche Nachsicht des Vestarchen klar. (Z. 43-99).

Jetzt endlich reißt dem gepeinigten prospektiven Schwiegervater der Geduldsfaden und er wendet sich mit einer Petition an die Kaiserin Theodora (Z. 104-118).

Was dieser Petition vorausgegangen ist, wird nicht klar erzählt und den Wortlaut der Petition erfahren wir auch nicht.

Jedenfalls scheint er der Kaiserin seine ganze Leidensgeschichte – vielleicht nicht so ausführlich wie uns – erzählt und damit geendet zu haben, dass er erklärte, mit dem Bräutigam gebrochen und die Verlobung aufgelöst zu haben (αὐτὸν ἀρνοῖτο καὶ τὴν μνηστείαν διαλύοιτο, Z. 114).

Wie er sich das juristisch vorgestellt hat, berichtet er nicht. Er hatte zweifellos unter Billigung des Vaters, des Protospatharios Ioannes bzw. Konstantinos Kenchres, mit dem gewaltunterworfenen und minderjährigen Elpidios einen Verlobungsvertrag geschlossen, vielleicht sogar einen Esogambrie-Vertrag, denn die geschilderten Erziehungs- und Bildungsbemühungen, die er dem Jungen (vergeblich) zugutekommen lässt, sprechen durchaus für die Vorstellung, dass er den „Bräutigam“ in seiner Nähe, also in seinem Haus hatte. Aber wie dem auch sei, auch eine einfache Verlobung konnte zwar einvernehmlich aufgelöst, aber nicht einseitig gekündigt, sondern allenfalls gebrochen werden (wodurch sie aber ihren Bestand nicht verlor) – es sei denn, es lagen – in Analogie zu den Scheidungsgründen – außergewöhnliche Gründe vor, z.B. Mordversuch oder Hochverrat. Ein Sachverhalt, der dem Juristen Psellos nicht unbekannt sein konnte.

Von diesem Wissen spürt man jedoch nichts. Psellos tut so, als sei die Auflösung erfolgt – wie sich aus seiner Äußerung in Z. 69-70 (οὐκ ἀπηνέγκατο δὲ εὐθὺς διάλυσιν τῆς μνηστείας ποιήσασθαι) ergibt, war er der Ansicht, richtiger: stellt als seine Ansicht vor, dass er schon längst zur Kündigung befugt gewesen sei – und konzentriert sich ganz auf das Schicksal der von ihm erbetenen Würden

(ἀξιώματα). Diese wurden ihm, wie er betont, zweimal verliehen, woraus erhellt, dass eine kaiserliche Würde an die Person des verleihenden Kaisers gebunden ist und vom Nachfolger bestätigt werden muss. Psellos möchte von allen Ehrungen, wenn es denn möglich ist, für den Fall einer erneuten Verbindung seiner Euphemia mit einem anderen Bräutigam, nur eine einzige, nämlich die beste (τὸ κάλλιστον, Z. 118) erneut in Aussicht gestellt bekommen.

In der Sache scheint es ihm nur um das Protospathariat gegangen zu sein.

Dieses hatte Psellos von Kaiser Konstantin IX. Monomachos (1042-1055) erbeten und erhalten und der Mitgift für die Adoptivtochter beigegeben – zusätzlich zu 10 Pfund in Goldmünzen und 20 Pfund für Mitgiftgegenstände. Der Wert des Titels wurde mit 20 Pfund angesetzt, eine Summe, die natürlich nur dann zu begreifen ist, wenn mit dem Protospathariat ein Einkommen verbunden war. Als Spatharios bezog Elpidios 12 Nomismata. Psellos stellt fest, dass er diesen 12 Nomismata 60 weitere hinzugefügt habe (Z. 49-52), was nicht bedeutet, dass er seine eigene Tasche mit diesem Betrag belastete, sondern dass der Protospatharios Elpidios jetzt 60 + 12 Nomismata, d.h. 1 Pfund jährlich als Roga aus der Schatzkammer des Kaisers (εἰδικός, Z. 194, 215) erhielt. Den Wert dieses ἀξίωμα auf 20 Pfund zu veranschlagen, dürfte also durchaus dem Realwert der „Würde" entsprochen haben. Diese Pfründe der Mitgift der Euphemia zu erhalten, dürfte das Hauptziel der Petition des Psellos gewesen sein.

Die Kaiserin gab diesem Begehren statt und fällte eine unanfechtbare Entscheidung. Zur Frage, wie diese Entscheidung aussah, gibt es im Text 2 Hinweise.

Einmal sagt Psellos, sie habe den Entzug des Gürtels verfügt (ζώνης ἀφαίρεσιν τοῦ Ἐλπιδίου κατεψηφίσατο, Z. 121-122), was wohl den Verlust des Patrikiats bedeutet. Zum anderen wird später gesagt, dass der Eingang der kaiserlichen Antwort auf die Petition des Psellos gelautet habe, „nach deinem Antrag soll verfahren werden" (κατὰ τὴν αἴτησίν σου γενήσεται, Z. 196-197), was von den Richtern, wie Psellos jedenfalls behauptet, als Anordnung zur Sicherstellung der Mitgift der Euphemia gedeutet wird, womit zugleich auch die Belassung der Protospathariatspfründe in der Mitgift der Euphemia verfügt wäre, was auch dem in der Bittschrift geäußerten (Z. 189-191) Wunsch des Psellos entsprochen hätte (Z. 212-216).

Damit scheint zunächst alles klar zu sein. Die Verlobung ist aufgelöst, die Mitgift der Euphemia ist vom liederlichen Bräutigam zurückzuerstatten und die Kaiserin hat mit ihrer Entscheidung zugleich in Elpidios ein lebendes Standbild eines miserablen Charakters errichtet (ἀπόφασιν ἐποιήσατο· καὶ στήλην ἔμψυχον κακοήθους ψυχῆς τὸν Ἐλπίδιον ἀπειργάσατο, Z. 157-158).

Zur nicht geringen Überraschung der Hörer/Leser seines Memorandums lässt Psellos, im unmittelbarem Anschluss an die nachdrückliche Betonung der Unanfechtbarkeit der kaiserlichen Entscheidung, welche das Patrikiat kassierte (Z. 121-123), eine Richterbank auftreten, welche in der 1. Person Plural ihren Untersuchungs- und Entscheidungsauftrag beschreibt: ἡμῖν δὲ ἐπετέτραπτο, περὶ μὲν ὧν ἡ βασιλὶς ἔκρινέ τε καὶ ἀπεφήνατο, μὴ δευτέραις διαλαβεῖν διαγνώσεσι. ταῖς δὲ περὶ τῆς διαλύσεως τῆς μνηστείας διαιτῆσαι προτάσεσί τε καὶ ἀντιθέσεσιν (Z. 124-126). Eine Formel, die durchaus am Eingang eines Hypomnema gestanden haben kann.

Das gewiss aus den von Psellos benutzten Materialien gewonnene Zitat verrät, dass die Kaiserin offenbar *ad hoc* ein Gericht einberufen und ihm den Auftrag erteilt hat, die Umstände und Widersprüche dieser Verlobungsauflösung zu klären.

Das kann nur bedeuten, dass der inzwischen wohl ziemlich herangewachsene Elpidios die Aufkündigung der Verlobung durch Psellos nicht kommentarlos hingenommen hat, sondern entweder seinerseits mit einer Petition, in der er der Darstellung des Psellos widersprach, oder gleich mit einer Klage wegen Vertragsbruchs geantwortet hat. Nicht auszuschließen ist allerdings, dass die Kaiserin in gewisser Weise aus Eigeninitiative ein Verfahren in Gang gesetzt hat. Die Entscheidung, dem Elpidios seine Titel eines Patrikios zu entziehen, dürfte, anders als von Psellos dargestellt, nicht in blindem Vertrauen auf seine Worte ohne Anhörung des Elpidios getroffen worden sein. Damit hätte dieser die Gelegenheit gehabt, seine Sicht der Dinge darzustellen und um Prüfung seiner Sache zu bitten. Ein solches Verfahren hätte ohnehin herrscherlicher Tugend entsprochen. Folgt man allerdings Psellos, ist die Kaiserin huldvoll und kritiklos seinen Anschuldigungen gefolgt.

Jedenfalls ist es im Anschluss an diese erste Entscheidung zu einem kontradiktorischen kaisergerichtlichen Verfahren gekommen, in welchem, unter Anwaltsbeteiligung auf beiden Seiten, Psellos die Rolle des Beklagten spielen muss, der wegen Bruch des Verlöbnisses auf eine Vertragsstrafe von 15 Pfund in Anspruch genommen wird.

III. Das Verfahren wird von Psellos breit ausgemalt (Z. 124-175). Vielleicht erfahren wir sogar etwas über die Zusammensetzung der Richterbank. Allerdings nicht von Psellos, sondern vom Verfasser der Eingangsnotiz. Dieser hat in seiner etwas kryptischen Mitteilung (προσώπῳ δῆθεν) vier Amtsträger zitiert, bei denen es sich sehr gut um die von der Kaiserin zur Entscheidung berufenen Männer handeln könnte. Jedenfalls dürfen wir sie als die Lieferanten der von Psellos ausgewerteten Texte betrachten. Woher allerdings der Verfasser der Rubrik vor dem Hypomnema seine Information bezogen haben könnte, lässt sich nicht feststellen.

In der Schilderung des Psellos treten jetzt die Zeugen auf und sind sich ausnahmslos mit dem Beklagten einig, dass es sich bei Elpidios um einen charakter- und würdelosen Flegel handelt. Was der Anwalt des Elpidios vorgetragen hat, erfahren wir nicht, aber der Ausgang des Verfahrens zeigt, dass die Sache des Elpidios so schlecht, wie es sich Psellos wünschte, nicht lief. Am Ende der Beweisaufnahme muss er nämlich einräumen, dass „noch etwas fehlte, wenn man denn den Buchstaben der Gesetze Genüge leisten wolle“ (ἐλλείποντο δέ τινα πρὸς μνηστείας διάλυσιν, εἴ γέ τις βούλοιτο τῇ ἀκριβείᾳ τῶν νόμων παρίστασθαι, Z. 159-160).

Eine ziemliche Unverschämtheit, denn was fehlte, war keineswegs eine Petitesse für Silbenstecher, sondern die Hauptsache. Es war nämlich Psellos nicht gelungen, einen handfesten Scheidungsgrund zu benennen und zu beweisen. Dass Elpidios sich nicht so entwickelt hatte, wie der Schwiegervater wünschte und hoffte, wurde vom Kaisergericht zu Recht nicht für ausreichend erachtet, den Bruch des Verlöbnisses zu rechtfertigen.

Die Richter stellten den Beklagten also vor die Alternative, entweder einen solchen Grund zu benennen oder zur Zahlung der Vertragsstrafe verurteilt zu werden.

Psellos, der einen solchen triftigen Grund vermutlich nicht hatte, ist zwar kurzfristig konsterniert (Z. 164-165), kann die Situation dann aber mit einem großartigen Auftritt zu seinen (moralischen) Gunsten entscheiden.

Er, so ruft er dem Recht, dem Gericht und den Zuhörern zu, sei nicht der Mann, der strafbare und schändliche Handlungen öffentlich zum Besten gebe, wenn er damit anderen, auch Unbeteiligten, einen erheblichen Schaden zufüge und damit ihren Ruf lädiere. Es sind also, so sollen die Richter glauben, bei den unanständigen Eskapaden des Elpidios schlechthin verwerfliche Dinge geschehen, deren Veröffentlichung die jetzt noch gute Fama anderer ruinieren würde. Was sind gegenüber einem solchen Unheil schon 15 Pfund? (Z. 166-174)

Ob das Gericht tatsächlich voller Hochachtung vor dem Edlen schwieg, wie er behauptet, mag dahinstehen. Seine Bereitschaft die Vertragsstrafe zu bezahlen und dadurch das Urteil zu akzeptieren, führt jedenfalls zum Ende des Verfahrens. Die Anwälte ziehen ab. „Die Verlobung wurde aufgelöst" (ὁ τῆς μνηστείας λέλυται σύνδεσμος, Z. 180-181), sagt Psellos, wo er hätte sagen müssen: „Der Vertragsbruch wurde konstatiert und mit 15 Pfund gebüßt". Ein etwas mageres Ergebnis angesichts der gewaltigen rhetorischen Anstrengung des Beklagten, ein Ergebnis, das sich auch durch neoplatonische philosophische Erwägungen über Äquivalenzen zwischen Tat und Gesetz und Aufwand und Ertrag nicht in einen strahlenden Sieg verwandeln lässt, selbst wenn sie in rhetorisch kunstvollen, inhaltlich aber kaum überzeugenden Chiasmen (Gesetz/Handlung – Handlung/Gesetz; Zeugnis/Vertragsstrafe – Vertragsstrafe/Zeugnis) angeboten werden.

Erneut scheint die Sache abgeschlossen und jedes weitere Wort überflüssig. Aber dann würde der Leser davon ausgehen müssen, dass der vertragsbrüchige Psellos seinem Fast-Schwiegersohn am Ende schließlich zu allem Ärger, den er mit ihm erlebte, auch noch 15 Pfund gezahlt hat. Diesem Eindruck wird durch ein Referat über angebliche, wenn gleich nicht ganz unplausible Erwägungen der Richter bei der Fixierung der abschließenden Sentenz entgegengewirkt.

Dass das Protospathariat bei Elpidios verbleiben soll, damit er dem Psellos dessen Wert aus der Rückabwicklung der Verlobung schuldet und dieser damit seiner Adoptivtochter die Mitgift in der versprochenen Höhe bestellen kann, hatte sich Psellos gewünscht und hat ihm die Kaiserin eigentlich bereits dadurch gewährt, dass sie durch eine generelle Floskel seiner Bitte stattgab. Obendrein hat sie dem Schatzmeister dieses Vorhaben des Psellos in ihrem Pittakion explizit mitgeteilt und damit den erst heutzutage befremdlichen Handel mit Auszeichnungen und Ämtern abgesegnet. Elpidios hatte wohl den schwachen Versuch gemacht, das Protospathariat abzulehnen bzw. abzulegen, aber die Richter hätten geäußert, dass er das wohl nur aus Scham gesagt habe, weil er ja genau wusste, dass er die Würde nicht aufgrund eigener Verdienste erworben hatte. Außerdem stehe ihm der Tausch gegen ein anderes *officium* offen. Da aber in diesem Fall die Verbindlichkeit des Elpidios nicht erlösche, stehe fest, dass Psellos 20 Pfund fordern darf.

Das Gericht hat dann die 15 Pfund, die Psellos dem Elpidios schuldet, gegen die 20 verrechnet, die Elpidios für das anscheinend dann doch akzeptierte Protospathariat zu bezahlen hat. Die somit verbleibende Restschuld des Elpidios von 5

Pfund wird ihm unter der Bedingung erlassen, dass er auf die Rückforderung der doppelten Arrha verzichtet.

Nebenbei kommt also heraus, dass der Bräutigam außer seinem Anspruch auf die Vertragsstrafe wegen Bruch des Verlöbnisses auch noch einen Anspruch auf die Zahlung des doppelten Wertes seines Verlobungsgeschenkes zugebilligt bekommen hatte, was die normale Folge der rechtswidrigen Auflösung einer Verlobung war. Die von Psellos als völlig belanglos dargestellte Arrha muss jedenfalls so gewichtig gewesen sein, dass Elpidios bereit war auf seine Forderung zu verzichten, wenn er im Gegenzug die 5 Pfund nicht aufbringen musste. Ein ganz so großer Habenichts, wie er in der Erzählung des Psellos erscheinen mag, kann Elpidios also kaum gewesen sein.

Mit einer sonst nirgends belegten und von Psellos offensichtlich erfundenen Abschlussklausel unter dem „Hypomnema der Richter", nimmt er diese als Herolde seines Wohlverhaltens in Anspruch.

Tatsächlich handelt es sich nur um den Versuch eine Öffentlichkeit quasiamtlich zu unterrichten, die ansonsten Gefahr gelaufen wäre, an etwas anderes als an seine Redlichkeit zu glauben.

IV. Den rechtshistorisch Interessierten wird in dieser Geschichte noch auffallen, dass Psellos den Versuch unternommen hat, seinen künftigen Schwiegersohn, ob er nun ein Esogambros gewesen ist oder nicht, zu einem Juristen auszubilden. Allerdings schickte er ihn nicht an die 1045 gegründete juristische Fakultät, die sein Freund Xiphilinos noch bis 1054, d.h. bis zwei Jahre vor dem Hypomnema, geleitet hatte, sondern setzt in der herkömmlichen Weise auf Selbststudium (ὡς αὐτοτελὴς σπουδάζειν) und Praxis. Für diese bringt er ihn bei den kaiserlichen Notaren unter, wo Elpidios zweifellos die Voraussetzungen für ein Richteramt erwerben konnte. Er kann deswegen vom Kaiser zum Richter am Hippodrom berufen werden, wozu nicht mehr erforderlich war, wenn man Psellos glauben darf, als seine Fürsprache beim Kaiser. Zugleich erfahren wir auch, dass die folgende erneut arrangierte Ernennung zum Velumrichter bedeutete, dass man eine höherrangige Position besetzte. Worin dieser höhere Rang bestand, bleibt leider auch hier ebenso im Dunkeln wie es nach wie vor Grund, Zeit und Kompetenz dieses Richteramtes sind, das der vermutlich um 1050 entstandenen Peira noch unbekannt war.

Diether R. Reinsch, Dieter Simon

Dennis 1994 G. T. Dennis (Hrsg.), Michaelis Pselli *Orationes forenses et acta*, Stutgardiae – Lipsiae 1994

de Vries-van der Velden 1996 E. de Vries-van der Velden, *Psellos et son gendre*, «Byzantinische Forschungen» 23, 1996, S. 109-149

Guilland 1959 R. J. Guilland, *Un compte-rendu de procès par Psellos*, «Byzantino-slavica» 20, 1959, S. 205-230

Hunger 1978 H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I-II, München 1978

Janin 1969[2] R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2]

Jenkins 2006 D. Jenkins, *The Court Memorandum (hypomnêma) regarding the engagement of his daughter*, in A. Kaldellis, *Mothers and Sons, Fathers and Daughters. The Byzantine Family of Michael Psellos*, Notre Dame, IN 2006, S. 139-146

Lemerle 1967 P. Lemerle, *«Roga» et rente d'État aux X^e^-XI^e^ siècles*, «Revue des Études Byzantines» 25, 1967, S. 77-100

Leroy-Molinghen 1970 A. Leroy-Molinghen, *À propos d'un jugement rendu contre Psellos*, «Byzantion» 40, 1970, S. 238-239

Reinsch 2008 D. R. Reinsch, *Der Name der Adoptivtochter des Michael Psellos*, «Medioevo Greco» 8, 2008, S. 271-274

Dallo zibaldone al lessico andata e ritorno: l'Heid. Pal. gr. 129 di Niceforo Gregora e il cosiddetto *Lexicon Hermanni*

Nonostante si tratti di un'opera minore all'interno del ricco panorama delle compilazioni lessicali d'età paleologa, il cosiddetto *Lexicon Hermanni* non ha mancato di suscitare l'interesse degli studiosi. Le ragioni di tali attenzioni risiedono in parte nella sua struttura e nel suo contenuto, in parte nella complessa questione dell'attribuzione.

La tradizione di questa compilazione restituisce l'immagine di un'opera fluida, che presenta i segni di rimaneggiamenti, ampliamenti e riduzioni avvenuti probabilmente sia in fase di allestimento che nel corso della sua circolazione. Purtroppo, non esiste ancora un'edizione che renda conto delle diverse redazioni in cui il lessico è attestato nella tradizione manoscritta: ad oggi, infatti, il testo è stato oggetto di tre edizioni basate su singoli codici, ciascuno dei quali fotografa un momento diverso della sua composizione. La forma più completa attualmente nota, che consta di 198 glosse, è quella pubblicata da Hermann nel 1801 – da cui il titolo di *Lexicon Hermanni* con cui ci si suole riferire all'opera –, che si basò sul solo Monac. gr. 529 (ff. 87^{v}-99^{v}, XIV sec.).[1] Vi è poi l'edizione di Cramer del 1841, basata sul Par. gr. 2720 (ff. 228^{v}-234^{r}, XV sec.)[2] che contiene 162 glosse: il manoscritto arricchisce la redazione del Monacense di diversi lemmi ma, per contro, ne omette altri, e in alcuni casi ne presenta una forma abbreviata.[3] La versione più ridotta, infine, nonché la prima ad essere pubblicata, è quella di Matthaei del 1774 dal «cod. Bibl. Sanctissimae Synodi num. 303»,[4] da identificarsi con l'odierno Mosq. Sinod. gr. 316 (Vladimir 459) (XV-XVI sec.), in cui compaiono 86 glosse, alcune delle quali assenti negli altri due codici. Alla luce degli studi successivi, il numero di testimoni del *Lexicon* – o di parte di esso – risulta notevolmente accresciuto, ma diverse questio-

La mia sincera riconoscenza va a Daniele Bianconi e Giuseppe Ucciardello, per aver letto e discusso con me questo lavoro fornendomi preziosi consigli.

[1] Cfr. Hermann 1801, pp. 319-352. Per una descrizione del ms. cfr. Hardt 1812, pp. 318-329 e Lindstam 1911-1912; altre considerazioni in Ucciardello 2018, p. 116.

[2] Il manoscritto è stato in parte copiato da Scipione Carteromaco (*RGK* II 493), ma la copia del *Lexicon* è stata eseguita da una mano non identificata, forse un collaboratore dell'umanista. Per una descrizione cfr. Sandri 2020, pp. 68-69.

[3] Cfr. Cramer 1841, pp. 245-264. Il Par. gr. 2720 ha permesso di recuperare 15 glosse che dovevano essere presenti originariamente anche nel Monacense, ma che sono andate perdute per via della caduta di un foglio nel suo antigrafo; cfr. Lorenzoni 2013, p. 297 n. 3, cui si deve lo studio dei rapporti tra i codici utilizzati per le edizioni.

[4] Il codice è indicato con questa segnatura da Matthaei 1774, p. 71.

ni relative all'opera e alla sua trasmissione sono destinate a rimanere in sospeso nell'attesa di una revisione sistematica della tradizione manoscritta.[5]

Le glosse si presentano come un insieme piuttosto disomogeneo che non sembra rispondere a criteri tematici, e mostrano notevoli differenze a livello di contenuto, di struttura e di estensione.[6] Al loro interno si possono trovare considerazioni di ordine sintattico, morfologico o più propriamente lessicale, spesso consistenti nel confronto tra forme comuni e forme attiche.[7] Talvolta, le osservazioni contenute nei lemmi sono illustrate attraverso una o più – nel caso di glosse particolarmente lunghe – citazioni tratte da diversi autori, i cui nomi vengono solitamente esplicitati attraverso le caratteristiche formule ὡς παρὰ […], οἷον […], […] φησίν.[8] Tra questi *exempla* è stato possibile individuare alcuni blocchi che rimontano a un medesimo autore, fenomeno che è stato indagato in modo approfondito soprattutto nel caso di due gruppi estratti dalle opere di Ateneo[9] e di Luciano.[10] L'osservazione di questi fili che collegano tra di loro alcune glosse nella matassa ingarbugliata delle diverse redazioni del *Lexicon* ha permesso di ipotizzare che questi blocchi derivino, in ultima analisi, dall'accorpamento di appunti di lettura.[11]

Uno degli aspetti maggiormente dibattuti riguarda l'attribuzione e, per estensio-

[5] Per una ricognizione di tutti i testimoni del *Lexicon* ad oggi noti cfr. Lorenzoni 2013, p. 298 n. 5 e Ucciardello 2018, pp. 116-118, cui si rimanda per ulteriore bibliografia. A riprova dell'instabilità di questa composizione, occorre sottolineare come non sempre il *Lexicon* venga trasmesso sotto forma di opera. Talvolta le glosse si trovano isolate o miste a materiali di altra provenienza: questo accade, ad esempio, nel caso delle glosse confluite nei ff. 103^{v}-105^{v} del Darm. 2773, complesso codice miscellaneo d'età paleologa (sul quale si veda da ultimo Ucciardello 2021, pp. 51-56 con riferimento alla bibliografia precedente); dei lemmi apposti oltre l'*explicit* del *Lexicon* nel f. 315^{v} dell'Ups. gr. 28 (XIV sec.), dallo stesso scriba che aveva copiato il testo principale, Filoteo di Selimbria (*PLP* 29896); di un lemma simile al 139H, vergato dallo stesso Filoteo di Selimbria in margine al f.1^{r} del Vindob. phil. gr. 96 come segnalato da Gastgeber 2010, p. 432 e tav. XI 20 (per alcune considerazioni in merito a questa organizzazione del testo cfr. Ucciardello 2018, p. 113 n. 43). Infine, vale la pena ricordare la presenza di una glossa quasi identica alla 161H nelle λέξεις ἀναγκαῖαι μερικαί, per cui cfr. Pontani 2014, p. 162 glossa 12.

[6] Sull'apparente mancanza di criterio nella struttura della compilazione cfr. Guilland 1926, p. 113.

[7] Per l'atticismo nel *Lexicon Hermanni* cfr. Valente 2019, pp. 201-204. Più in generale, il contenuto del *Lexicon* è approfondito anche da Lorenzoni 2013, pp. 297-299 e da Ucciardello 2018, pp. 107-112.

[8] Si tratta soprattutto di autori assunti come modelli di retorica e studiati a scuola, quali Luciano, Sinesio, Elio Aristide e Libanio.

[9] Le glosse tratte dall'epitome dei *Deipnosofisti* sono situate nella parte iniziale del *Lexicon* (cfr. Lorenzoni 2013, p. 299 n. 8). Il rapporto tra l'opera di Ateneo e le glosse del *Lexicon* è stato segnalato per la prima volta da Kopp 1887, pp. 158-164 e approfondito da Kaibel 1887, pp. 334-335.

[10] Un gruppo di lemmi che presentano citazioni dal *Somnium* di Luciano è stato isolato da Ucciardello 2018, pp. 111-112. Dalla ricognizione dello studioso emerge la presenza del blocco in questione nel Par. gr. 2720, mentre risulta invece assente nel Monac. gr. 529, nel Vat. gr. 883 e nel Vat. gr. 895.

[11] A un accorpamento di appunti di lettura fanno riferimento sia Lorenzoni 2013, p. 298 che Ucciardello 2018, p. 113 n. 43.

ne, l'ambiente di produzione del lessico. Su questo punto, la tradizione manoscritta non è concorde: alcuni codici ascrivono, più o meno esplicitamente, l'opera alla produzione di Niceforo Gregora, mentre i restanti la trasmettono anepigrafa.[12] L'attribuzione all'erudito bizantino, basata sulla testimonianza dei manoscritti, è stata valutata in vario modo dagli studiosi: avversata da Guilland per ragioni fondamentalmente interne al testo,[13] è stata invece difesa da Lindstam, che ha voluto riconoscere a Gregora, quando non il ruolo di compositore dell'opera, almeno quello di assemblatore della raccolta.[14] In tempi più recenti, si è affermato un approccio generalmente più possibilista verso il dato offerto dai manoscritti: se da un lato non sono emersi elementi sufficienti a confermare al di là di ogni ragionevole dubbio che il *Lexicon Hermanni* sia un prodotto dell'ingegno di Niceforo Gregora, dall'altro non vi sono motivi abbastanza forti per dubitare di un suo effettivo coinvolgimento nella composizione dell'opera.[15] Un ulteriore elemento che ha contribuito ad arricchire la discussione deriva dalle osservazioni relative alla fluidità di questi strumenti di servizio in generale e del *Lexicon Hermanni* in particolare, che

[12] Quando non circola anepigrafo, il lessico si presenta sotto il titolo di Παρακολουθήματα καὶ ζητήματα γραμματικὰ ἀναγκαῖα (così nel Par. gr. 2720 e nel Vat. gr. 883, motivo per cui talvolta si indica il lessico come *Quaestiones grammaticales*) o Τεχνολογία γραμματικῆς, nome che assume spesso anche un trattatello grammaticale attribuito a Niceforo Gregora noto altrimenti come Περὶ κανόνων ἀποστασίας. Questo secondo opuscolo precede il lessico nella maggior parte dei manoscritti in cui è stato rinvenuto (per le sue complesse vicende di attribuzione cfr. Schneider 1999, pp. 425-436 e Lorenzoni 2013, p. 298 n. 6, cui si rimanda per ulteriore bibliografia). Per quanto riguarda la paternità del *Lexicon Hermanni* nella tradizione manoscritta, la situazione si presenta in questo modo: nel Vat. gr. 895 e nel Coisl. 192 il lessico, anepigrafo e collocato immediatamente dopo la τεχνολογία grammaticale esplicitamente attribuita a Gregora, è seguito da un *explicit* che riconduce entrambe le opere allo stesso autore (τέλος τῶν τοῦ κυρίου Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ); nel Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 363 alcune glosse del *Lexicon* si trovano frammiste a estratti della τεχνολογία grammaticale, riunite sotto il titolo comune di τοῦ Νικηφόρου τοῦ Γρηγορᾶ τεχνολογία (cfr. Leone 1994); una situazione simile si riscontra anche nell'Ups. gr. 28 provvisto, oltre del titolo ἐκ τοῦ Γρηγορᾶ τῶν τεχνολογιῶν che racchiude passi da entrambi i trattati, anche di un *explicit* che rimarca l'attribuzione a Gregora vergato da Filoteo di Selimbria, forse suo allievo. Nei restanti mss. che lo trasmettono, il lessico è privo di autore. Nel caso del Monac. gr. 529, che oltre a consegnare la versione più estesa presenta anche tracce del passaggio tra le mani dell'erudito (per cui cfr. *infra*), il *Lexicon* non ha titolo né autore e segue, dopo un *vacat*, la τεχνολογία attribuita espressamente a Gregora.

[13] Le ragioni addotte da Guilland 1926, pp. 112-113 a sfavore dell'attribuzione del *Lexicon* a Gregora risiedono soprattutto nella presenza di numerose citazioni tratte da autori che l'erudito non mostra altrimenti di aver letto e conosciuto, oltre alla mancanza di un piano definito all'interno dell'opera.

[14] Contro le argomentazioni di Guilland, Lindstam 1929, pp. 306-307 ha ritenuto di dare credito ai manoscritti che riportano Gregora come autore sia del *Lexicon* che della τεχνολογία che lo precede, giustificando il disordine nella composizione con l'ipotesi che possa trattarsi di un'opera giovanile del dotto realizzata compulsando diversi strumenti di servizio, collocabile forse durante il periodo di apprendistato presso il Patriarca Giovanni Glici.

[15] Questo è il motivo per cui, ad oggi, la posizione più diffusa è quella di riferirsi cautamente al *Lexicon* come «forse», «probabilmente» di Niceforo Gregora.

trovano una buona messa a punto nell'ipotesi formulata recentemente da Ucciardello: «al modello di una opera unica, ascrivibile o meno all'impulso di Gregora, e poi transitata per filiazione con rabberciamenti e ampliamenti posteriori nei vari manoscritti, sarei incline a preferire uno schema meno rigido, che poggia su una genesi sincronica dell'opuscolo, alla cui base andranno probabilmente posti più "paleotipi" di partenza, frutto di operazioni di assemblaggio non uniche, a cura di diversi fruitori del medesimo circolo erudito, o di allievi di scuola gravitanti attorno allo stesso maestro».[16] Affrontare il problema da questa prospettiva comporta un ridimensionamento del dibattito sull'autorialità di Niceforo Gregora. Come interpretare, allora, le informazioni contenute nei manoscritti che legano il *Lexicon* al nome dell'erudito? È possibile che Gregora abbia apportato un contributo effettivo a quest'opera a seguito del quale il testo ha cominciato a circolare a suo nome o bisogna piuttosto credere di essere di fronte a un caso di pseudoepigrafia, fenomeno del resto ben attestato nella tradizione lessicografica?

In questo contributo si cercherà di argomentare a favore della prima ipotesi, partendo da un gruppo di glosse in cui, più che in altre, sembra possibile intravedere l'apporto dell'erudito al *Lexicon*. Il *trait d'union* tra questa manciata di lemmi e l'attività di Gregora si può individuare nell'Heid. Pal. gr. 129, noto come lo zibaldone di appunti del dotto.[17] Già Inmaculada Pérez Martín, che del manoscritto si è occupata a più riprese, aveva messo in relazione il celebre *cahier de notes* di Niceforo Gregora con il *Lexicon*, individuando nel margine inferiore del f. 37^{r} una glossa quasi identica alla n. 110 secondo l'edizione di Hermann.[18] Il *marginale* in questione consiste in una rielaborazione in forma di glossa sintattica di una citazione tratta dal *Panatenaico* di Elio Aristide [cfr. tabella 2], e mostra affinità di autore e opera

[16] Cfr. Ucciardello 2018, pp. 112-113; le motivazioni per sostenere questa ipotesi, che si basa in parte sullo studio dell'organizzazione dei blocchi di glosse e in parte sulle modalità di trasmissione dell'opera, sono ulteriormente dettagliate alle nn. 40 e 43. Sulla genesi scolastica del *Lexicon* cfr. anche Lorenzoni 2013, p. 298 e già Lindstam 1929, p. 307 relativamente alla possibilità che si tratti di un prodotto del giovane Gregora scolaro.

[17] Il manoscritto, copiato in gran parte da Gregora stesso con l'apporto sporadico di qualche collaboratore, si configura come un ampio collettore di estratti da un gran numero di autori, perlopiù – ma non esclusivamente – classici, che riflettono a vario titolo le letture e gli interessi dell'erudito in più fasi della sua vita. Il materiale al suo interno si presenta caotico e stratificato tanto che non si è ancora riusciti a renderne conto in maniera esaustiva, soprattutto considerando che molti degli estratti si presentano epitomati e rimaneggiati dallo stesso Gregora o dalla fonte da lui utilizzata: la ricognizione più puntuale ad oggi consiste in un lavoro inedito conservato nell'Heid. Hs. 1223, compilato da Max Treu nel 1888. La bibliografia sul manoscritto è ricca quanto il suo contenuto: per l'identificazione del manoscritto come zibaldone di Gregora cfr. Biedl 1948 e Ševčenko 1964; per una descrizione cfr. Bühler 1987, pp. 79-88 e Fassino 2012, pp. 126-127; per gli studi più recenti che hanno dedicato ampio spazio al Palatino e alle sue fonti cfr. Losacco 2014; Pascale 2014, pp. 371-381; Giacomelli 2014, e Mazzon 2021, pp. 95-100 cui si rimanda per ulteriore bibliografia.

[18] Cfr. Pérez Martín 2017, p. 106 n. 30, cui si deve anche uno studio complessivo di tutti gli estratti del *Panatenaico* di Elio Aristide confluiti nello zibaldone di Gregora e della loro configurazione.

con il testo principale del foglio, di cui rappresenta un'aggiunta annotata probabilmente in un secondo momento. Assieme a questo, sul fondo del foglio sono presenti altri due brevi brani tratti anch'essi dalla medesima opera, ma citati in forma estesa dal testo originale. A questo primo indizio dell'esistenza di un legame tra lo zibaldone e l'opera lessicale, che di per sé non costituisce una prova, una ricerca sistematica nel quaderno di Gregora mi ha permesso di affiancare alcuni altri casi simili che sembrano avvalorare l'ipotesi di Pérez Martín. Le coincidenze tra i due strumenti di lavoro individuano due tipologie di rapporti, così distinguibili:

a. casi di coincidenze tra citazioni di autori nel *Lexicon* e nello zibaldone. Queste attestazioni sembrerebbero suggerire che alcuni degli esempi funzionali a illustrare le osservazioni formulate nelle glosse del lessico siano stati tratti proprio dai testi escertati nello zibaldone, come vedremo più avanti;[19]
b. osservazioni grammaticali, sintattiche o lessicografiche attestate nel *Lexicon* e riportate tali e quali nello zibaldone. Di questo secondo tipo, in cui si può inserire la glossa trovata da Pérez Martín, è più difficile spiegare la presenza nello zibaldone. Le ipotesi che si possono formulare a riguardo dipendono dalla spiegazione che si dà della genesi di questi lemmi, che potrebbero rappresentare un'elaborazione originale dell'erudito oppure essere stati tratti a loro volta da altri lessici e strumenti affini (vd. *infra* per una discussione più ampia).

a. Citazioni dello zibaldone nel *Lexicon*

Prima di procedere a illustrare le glosse appartenenti al primo gruppo, si rende opportuna una breve premessa sulla metodologia impiegata nello stabilire il testo per il confronto, che coinvolge sia la tabella 1 che la tabella 2. Come ricordato in precedenza, infatti, il *Lexicon* non ha ancora ricevuto un'edizione critica aggiornata rispetto alla tradizione manoscritta e, del resto, il confronto tra tutti i testimoni dell'opera esula dagli obiettivi di questo lavoro. Mi sono dunque limitata a osservare la presenza delle glosse che interessano questo contributo nei testimoni raccolti dalla bibliografia precedente.[20] Per quanto riguarda la stesura delle tabelle, il testo utilizzato per le glosse è quello dell'ed. Hermann basato sul Monac. gr. 529, parti-

[19] La pratica non dovrebbe sorprendere: nella sua grande ricchezza di materiale, lo zibaldone di Gregora doveva assolvere a molteplici funzioni, tra cui quella di bacino di citazioni a cui attingere per arricchire le proprie opere. Questo uso del manoscritto è stato indagato in particolare da Ševčenko 1964, p. 449; Bandini 2006, p. 181; Losacco 2014, pp. 69-70; Giacomelli 2014, pp. 228-231 e Pascale 2014, pp. 378-381 in relazione a singoli autori. Tuttavia, un confronto sistematico tra gli estratti contenuti nel codice e le opere dell'erudito rivelerebbe sicuramente l'ampiezza di un fenomeno di "riuso" di cui fino a ora è stata appena grattata la superficie.

[20] Le glosse in esame (gruppo a e gruppo b) non sembrano godere di uno statuto particolare nella trasmissione del *Lexicon* né configurarsi come un'aggiunta a una redazione specifica. La loro presenza è attestata in blocco, oltre che nel Monac. gr. 529, solo nel Vat. gr. 883 (ff. 29^{r}-43^{v}, XIV sec.) e nel Vat. gr. 895 (ff. 221^{r}-234^{r}, XIV sec.), mentre il resto dei codici ne conserva solo alcune o nessuna, a seconda della selezione che contiene.

colarmente vicino a Gregora, dal momento che diversi fogli testimoniano il passaggio del manoscritto tra le sue mani.[21] La scelta obbedisce principalmente a criteri di comodità e chiarezza: la redazione consegnata dal manoscritto contiene tutte le glosse utili alla discussione, rese facilmente identificabili dalla numerazione apposta dall'editore.

Tabella 1: citazioni presenti nel *Lexicon* e in Heid. Pal. gr. 129[22]

testo nel *Lexicon*	testo in Heid. Pal. gr. 129	testo in ed. dell'autore[23]
glossa 47H ll. 4-5: ἐμπολᾷ δὲ τὸ αὐτὸ καὶ συζυγίας δευτέρας τῶν περισπωμένων. καὶ ἡ Ἑλένη, φησὶν Εὐριπίδης, **Ἄργος βαρβάροις ἀπημπόλα**.	f. 89[r] l. 19: ὥσθ' ἡ μὲν **Ἄργος βαρβάροις ἀπημπόλα.**	Eur. *Tro.* 973: ὥσθ' ἡ μὲν **Ἄργος βαρβάροις ἀπημπόλα.**
glossa 121H ll. 8 sgg.: καὶ γράφομαι παρ' Ἀριστείδῃ παθητικῶς ἀντὶ τοῦ ζωγραφῶ, οἷον, **ὥσπερ γὰρ οἱ γράφειν ἀγαθοὶ διὰ τῶν πινάκων τῶν ὑπὲρ κορυφῆς μεθ' ὑπερβολῆς δεικνύουσι τὰ γράμματα, ὡς μέγιστα καὶ κάλλιστα**	f. 39[v] ll. 13-17: **ὥσπερ οἱ γράφειν ἀγαθοὶ διὰ τῶν πινάκων τῶν ὑπὲρ ~~κεφαλῆς~~ κορυφῆς μεθ' ὑπερβολῆς δεικνύουσι τὰ γράμματα ὡς μέγιστα καὶ ὡς κάλλιστα γραφόμενοι τοῖς παισὶ μιμεῖσθαι τὸ εἰς δύναμιν τὴν ἑαυτῶν**, οὕτως οὗτοι τὰ κάλλιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις διὰ τοῦ μεγίστου τῶν παραδειγμάτων	Ael. Ar. *Or.* 16, 245, 10-17: **ὥσπερ γὰρ οἱ γράφειν ἀγαθοὶ διὰ τῶν πινάκων τῶν ὑπὲρ κορυφῆς μεθ' ὑπερβολῆς δεικνύουσι τὰ γράμματα ὡς μέγιστα καὶ ὡς κάλλιστα γραφόμενοι τοῖς παισὶ μιμεῖσθαι τὸ εἰς δύναμιν τὴν ἑαυτῶν**, οὕτως οὗτοι τὰ κάλλιστα τῶν ἐν ἀνθρώποις διὰ τοῦ μεγίστου

[21] La presenza di Gregora è stata individuata da Fonkič 1999, tavv. 1-5, nei ff. 246[r]-254[r], e nei titoli dei ff. 230[r] e 234[r]. Sfortunatamente, la mano dell'erudito non aggiunge poi molto alla discussione sulla paternità del *Lexicon*. In primo luogo, infatti, si trova in una sezione successiva rispetto a quella che qui interessa; in secondo luogo, il lessico si presenta anepigrafo e, dunque, non avrebbe potuto comunque indurre il dotto a mettere mano a un eventuale errore di attribuzione di una propria opera. Sebbene la sua presenza non sia dirimente ai fini dell'attribuzione, rimane comunque un dato significativo per quanto riguarda la trasmissione dell'opera. Tra la decina di copisti che hanno operato sul Monacense ci sono, inoltre, anche altri personaggi a lui legati in vario modo: oltre alla presenza di Giorgio Galesiota nel codice (per cui cfr. soprattutto Mazzon 2020, pp. 431-432 e n. 76, cui si rimanda per la bibliografia precedente), mi sembra di poter individuare al f. 240[v] ll. 8-fine una mano ancora anonima che più volte ha prestato servizio nell'ambiente del dotto, vale a dire il copista cui sono stati riferiti l'Urb. gr. 26, i ff. 1[r]-56[v] del Vat. gr. 116 e i ff. 69[r]-79[v] l. 14, 103[r]-104[v] l. 18, 105[r]-106[v] l. 8, 115[r]-119[v] l. 12, 170[r] l. 18-171[v] del Vat. gr. 1086 (cfr. Pérez Martín 1997b, pp. 88-89 e 1997a, pp. 220-221), e i ff. 40[r]-86[v] del Par. gr. 2095 (cfr. Bianconi 2005, p. 411 n. 52). I ff. 87[v]-99[v] del Monacense, che contengono il *Lexicon*, si devono invece a un'altra mano, identificata da Ucciardello 2018, p. 116 con il copista dei ff. 250[r]-255[v] del Vat. gr. 22, miscellanea grammaticale riferibile all'ambiente di Gregora e alla cui copia prende parte anche Filoteo di Selimbria (cfr. Gaul 2007, pp. 320-326, 338-340 e tavv. 5-6): lo stesso Filoteo futuro metropolita di Selimbria che, come ricordato in precedenza, è insieme copista del *Lexicon* nell'Ups. gr. 28, della glossa nel f. 1[r] del Vindob. phil. gr. 96 e possibilmente discepolo di Gregora. Uno studio più approfondito sugli altri manoscritti coevi all'erudito che conservano il *Lexicon* potrebbe ampliare ulteriormente le testimonianze della diffusione e trasmissione dell'opera nella sua cerchia.

[22] Gli errori presenti nel Monacense sono stati corretti tra parentesi quadre sulla base di altri testimoni del *Lexicon*, per distinguere chiaramente le differenze significative tra le glosse, lo zibaldone e il testo dell'autore da quelle dovute a una svista del copista.

[23] Il testo degli autori è riportato come si presenta nelle seguenti edizioni: Diggle 1981 per Euripide; Dindorf 1829 per Elio Aristide; Wendland 1898 per Phil. Jud. *Mut. nom.*; Cohn 1906 per Phil. Jud. *Spec. leg.*; Foerster 1908 per Libanio; Marchant 1904 per Senofonte.

γραφόμενοι τοῖς παισὶ μιμεῖσθαι τὸ εἰς δύναμιν τὴν ἑαυτῶν, οὕτω τόδε καὶ τόδε.	ἐξέφηναν, ὥστ' ἔχειν ἕκαστον εἰς δύναμιν εἶναι μιμεῖσθαι.	τῶν παραδειγμάτων ἐξέφηναν, ὥστ' ἔχειν ἕκαστον εἰς δύναμιν εἶναι μιμεῖσθαι καὶ καθάπερ διδασκάλων τῶν βασιλέων ἀπολαύειν εἰς τὰ αὑτῶν πράγματα.
glossa 167H ll. 2-3: καὶ ἀναιρῶ τὸ μαντεύω, ὡς παρὰ Πλάτωνι, τότε δεῖ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθοῖ [ἡ Πυθία: Vat. gr. 883] συναναιρῇ.[24]	f. 40^{v} l. 28: καὶ **τότε φησὶ δεῖν ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναιρῇ**.	Ael. Ar. *Or.* 45, 11, 27: **καὶ τότε φησὶ δεῖν ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναιρῇ**.
glossa 177H ll. 45-46: παρέξω καὶ παρασχήσομαι, ὡς παρ' Ἀριστείδῃ, **ἑνὸς ποιητοῦ τῶν ἀπὸ Βοιωτίας παρασχήσομαι μαρτυρίαν**.	f. 40^{v} ll. 33-34: ἔτι τοίνυν **ἑνὸς ποιητοῦ τῶν ἀπὸ Βοιωτίας παρασχήσομαι μαρτυρίαν**, ᾧ καὶ Πλάτων αὐτὸς τὰ πλείστου φασὶν ἄξια χρῆται.	Ael. Ar. *Or.* 45, 28, 9-12: ἔτι τοίνυν **ἑνὸς ποιητοῦ τῶν ἀπὸ Βοιωτίας καὶ Ἑλικῶνος παρασχήσομαι μαρτυρίαν**, ᾧ καὶ Πλάτων αὐτὸς τὰ πλείστου, φασὶν, ἄξια χρῆται.
glossa 177H ll. 47-55: ἀποβάλλω καὶ ἀποβάλλομαι, ἁρμόζω καὶ ἁρμόζομαι, ὡς παρὰ Φίλωνι, ἁρμοζόμενοι καὶ ἑνοῦντες αὐτῷ τῇ ψυχῇ ἐκμετρῶ καὶ ἐκμετροῦμαι παρὰ τῷ αὐτῷ, **τὴν αὐλὴν τῆς ἱερᾶς σκηνῆς Μωσῆς κατασκευάζει, πήχεσιν ἑκατὸν τὸ πρὸς ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἐκμετρούμενος**· περιβλέπω καὶ περιβλέπομαι, σπῶ καὶ σπῶμαι παρὰ Φίλωνι, **περιβλέπομαι τὰν κύκλῳ, καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπᾶσαι γλιχόμενος**.	f. 14^{v} ll. 2-4: **τὴν αὐλὴν τῆς ἱερᾶς σκηνῆς Μωσῆς κατασκευάζει πήχεσιν ἑκατὸν τὸ πρὸς ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἐκμετρούμενος** διάστημα. f. 15^{r} ll. 11-12: **περιβλέπομαι τὰν κύκλῳ καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος**.	Phil. Jud. *Mut. nom.* 190, 3-5: καὶ **τὴν αὐλὴν τῆς ἱερᾶς σκηνῆς Μωυσῆς κατασκευάζει πήχεσιν ἑκατόν τὸ πρὸς ἀνατολὰς καὶ δύσεις ἐκμετρούμενος** διάστημα. Phil. Jud. S*pec. leg.* III 4, 6: **περιβλέπομαι τὰν κύκλῳ καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς κακῶν ζωῆς σπάσαι γλιχόμενος**.
glossa 177H ll. 55-56: ῥᾳθυμῶ καὶ ῥᾳθυμοῦμαι παρὰ Λιβανίῳ, **ἔμενες, Ἄπολλον, φρουρὸς τῆς Δάφνης καὶ ῥᾳθυμούμενος**.	f. 38^{v} ll. 12-13: εἶτα διψώντων μέν σοι τῶν βωμῶν αἵματος **ἔμενες Ἄπολλον φρουρὸς τῆς Δάφνης, καὶ ῥᾳθυμούμενος**, περικοπτόμενός τε τὸν ἔξω κόσμον ἠνείχου.	Liban. *Or.* 60, 5, 1-4: Εἶτα διψώντων μέν σοι τῶν βωμῶν αἵματος **ἔμενες, Ἄπολλον, φρουρὸς ἀκριβὴς τῆς Δάφνης, καὶ ῥᾳθυμούμενος**, ἔστι δὲ ὅπη καὶ προπηλακιζόμενος περικοπτόμενός τε τὸν ἔξω κόσμον ἠνείχου.
glossa 196H ll. 5-8: ἐλέγχω καὶ τὸ ἐρωτῶ παρὰ Ξενοφῶντι **οἱ δὲ τοὺς αἰχμαλώτους διαλαβόντες ἤλεγχον, εἴτινα εἰδεῖεν ὁδὸν ἄλλην ἢ τὴν φανεράν**.	f. 4^{r} ll. 24-25: καὶ εὐθὺς ἀγαγόντες **τοὺς αἰχμαλώτους διαλαβόντες εἴτινα εἰδεῖεν ἄλλην ὁδὸν ἢ τὴν φανεράν**.	Xen. *An*. IV 1, 23, 1-3: καὶ εὐθὺς ἀγαγόντες **τοὺς ἀνθρώπους ἤλεγχον διαλαβόντες εἴ τινα εἰδεῖεν ἄλλην ὁδὸν ἢ τὴν φανεράν**.

[24] La glossa in questione, unitamente alla successiva 168H, presenta forti analogie con il lemma ἀνεῖλεν dell'Ονομάτων ἀττικῶν ἐκλογή di Tommaso Magistro, con cui condivide anche lo stesso *exemplum*: inserisco comunque la citazione nella tabella, perché presente nello zibaldone in un foglio che raccoglie altri *excerpta* confluiti nel *Lexicon* e non presenti altrove. Per l'opera di Magistro cfr. Gaul 2007 e Ucciardello 2018, pp. 100-106. In generale, il *Lexicon Hermanni* sembra avere molto materiale in comune con altri lessici, per quanto questo campo sia difficile da indagare a causa della scarsa cura editoriale riservata a questo tipo di letteratura. Un primo, ricco studio sull'argomento è stato condotto da Faranda 2012, tesi magistrale sotto la supervisione di Alberta Lorenzoni, che ringrazio per avermi dato la possibilità di consultare questo lavoro.

Dall'osservazione della tabella emerge come l'estrazione delle citazioni si concentri soprattutto nei primi quaranta fogli dello zibaldone, in particolare nei ff. 39^{v} e 40^{v} che contengono brani di orazioni di Elio Aristide, l'autore da cui è stato tratto il maggior numero di esempi a partire dal manoscritto Palatino. Nel caso della glossa 47, che contiene una citazione dalle *Troiane* di Euripide, il legame effettivo con il codice appartenuto a Gregora appare più debole degli altri: la sua posizione isolata rispetto alle altre glosse, come pure quella del foglio dello zibaldone con cui è messa in relazione, e il fatto che essa consta di un singolo verso, sono elementi che porterebbero a interpretare la presenza della citazione nello zibaldone come una casualità. Ad ogni modo, pur concedendo il beneficio del dubbio a questa glossa, il numero di corrispondenze tra lo zibaldone e i lemmi del lessico resta significativo e, unitamente all'attribuzione a Gregora in parte della tradizione manoscritta, sembra spingere verso una partecipazione attiva dell'erudito nell'aggiunta del gruppo di glosse in esame al *Lexicon* stesso. Tuttavia, la prova di un legame tra questi due strumenti non risiede unicamente nel numero di citazioni presenti in entrambi, ma anche e soprattutto nella qualità della loro testimonianza: all'interno delle glosse, infatti, è possibile rilevare alcune divergenze rispetto alla tradizione diretta dell'autore citato, che trovano una spiegazione postulando un passaggio intermedio attraverso lo zibaldone. I casi in cui il *Lexicon* e lo zibaldone presentano differenze comuni, distinguendosi dal testo dell'autore, sono i seguenti:

1. glossa 177H ll. 45-46: in questo caso, parte della dittologia che si trova nel testo di Aristide (ἑνὸς ποιητοῦ τῶν ἀπὸ Βοιωτίας καὶ Ἑλικῶνος) è stata omessa nello zibaldone di Gregora (ἑνὸς ποιητοῦ τῶν ἀπὸ Βοιωτίας), e lo stesso accade nel *Lexicon*, in tutti i testimoni in cui la glossa è attestata;
2. glossa 177H ll. 55-56: proseguendo più avanti nel testo della medesima glossa, si può notare come una citazione tratta dall'*Or.* 60 di Libanio abbia perduto l'aggettivo ἀκριβής, presente invece nella tradizione diretta dell'autore (vd. *supra* φρουρὸς ἀκριβὴς τῆς Δάφνης di Libanio, *contra* φρουρὸς τῆς Δάφνης dello zibaldone e del *Lexicon*). L'omissione, dunque, suggerisce che il testo del lessico sia mediato dal manoscritto Palatino;[25]
3. glossa 196H: l'ultimo caso è anche il più significativo, perché presenta una variante testuale che sembrerebbe a tutti gli effetti risalire al processo di escertazione compiuto da Gregora. All'interno di un passo dell'*Anabasi* di

[25] Già Foerster 1908, p. 314 aveva tenuto conto sia del Palatino – ritenuto allora una silloge di Massimo Planude – che del *Lexicon Hermanni* come testimoni di questo brano, segnalando in apparato l'omissione che li accomuna. Successivamente, Pérez Martín 1993-1994, p. 22 ha indicato l'Escor. X. I. 13, una silloge di estratti legata alla figura di Gregorio di Cipro, come fonte di alcuni estratti del Pal. gr. 129, tra cui quelli riguardanti la monodia libaniana annotata nel f. 38^{v}. Nonostante la derivazione diretta di alcuni estratti del Palatino dallo Scorialense sia un problema ancora da chiarire (cfr. le considerazioni di Lasserre 1969, pp. LVII-LX e Boter 2014, p. 37 n. 94, che per alcuni autori ipotizzano l'esistenza di una fonte comune tra i due manoscritti), l'omissione di ἀκριβής appare significativa, soprattutto alla luce del passaggio del codice spagnolo tra le mani di Gregora, dimostrato da Bianconi 2005, p. 434. Per la derivazione di alcuni estratti di Pal. da Escor. si vedano Pérez Martín 1993-1994 e Pérez Martín 1996.

> Senofonte, infatti, il *Lexicon* e lo zibaldone si accordano sul termine αἰχμαλώτους, che sostituisce ἀνθρώπους nella tradizione diretta dell'opera. La sostituzione si inquadra bene nelle pratiche di rielaborazione tipiche delle epitomi e delle sillogi, che Gregora non manca di mettere sapientemente a frutto nel suo zibaldone.[26] Se, invece, la variante non fosse dovuta direttamente all'intervento dell'erudito ma alla fonte da lui presa a modello, la situazione muterebbe di poco: visti gli indizi che puntano a favore di un rapporto diretto tra lo zibaldone e il *Lexicon*, sembra più economico ipotizzare che la variante sia penetrata nella glossa proprio attraverso il manoscritto Palatino, piuttosto che dalla fonte – ancora sconosciuta – a monte degli estratti di Senofonte annotati nel f. 4^{r}.

Dall'analisi di questi casi emerge come le differenze tra il testo del *Lexicon* e della tradizione diretta dell'autore implichino verisimilmente una mediazione dello zibaldone, ipotesi avvalorata dall'assenza di controesempi in cui il testo dell'autore e le glosse siano d'accordo contro il quaderno di Gregora. D'altra parte, mi sembra si possa escludere l'ipotesi che queste frasi siano state inserite nello zibaldone a partire dalla lettura del *Lexicon*: nel Palatino, infatti, le citazioni si trovano sempre incastrate in blocchi coesi di espressioni tratte da una stessa opera, il che suggerisce che esse siano state attinte direttamente dal testo degli autori.

b. Glosse del *Lexicon* nello zibaldone

Tra le glosse prese in esame, la 177H rappresenta un caso del tutto particolare. Si tratta della più lunga di tutto il lessico, nonché quella che contiene il maggior numero di corrispondenze con lo zibaldone: ben cinque citazioni, quattro delle quali esposte nella tabella precedente. L'ultima, invece, presenta delle differenze importanti con i casi fino a ora esaminati.

Come si è già accennato in precedenza, infatti, all'interno del manoscritto Palatino sono presenti anche alcuni lemmi del lessico già in forma di osservazioni lessicografiche, sintattiche o grammaticali. Oltre all'esempio illustrato da Inmaculada Pérez Martín, nel margine inferiore del f. 38^{v} del Palatino si trovano un'altra sezione

[26] Nel trasferire brevi citazioni dalla sua fonte allo zibaldone, spesso Gregora compie piccole modifiche tra le quali si possono individuare due tendenze opposte: la prima prevede la soppressione o la sostituzione di nomi propri, luoghi o riferimenti precisi con pronomi indefiniti; la seconda prevede invece l'integrazione di elementi aggiuntivi al fine di rendere autonome e più comprensibili quelle frasi che, nel testo dell'autore escertato, basano parte del loro significato sul contesto precedente. Le modalità di escertazione di Gregora sono state approfondite da Losacco 2014, pp. 64-66, soprattutto in merito agli estratti foziani. Nel caso di Senofonte, il fatto che i due uomini citati siano prigionieri è deducibile dalla porzione di testo immediatamente precedente, non riportata nel Palatino: ὁ δὲ Ξενοφῶν λέγει· Ἀλλ' ἐγὼ ἔχω δύο ἄνδρας. ἐπεὶ γὰρ ἡμῖν πράγματα παρεῖχον, ἐνηδρεύσαμεν, ὅπερ ἡμᾶς καὶ ἀναπνεῦσαι ἐποίησε, καὶ ἀπεκτείναμέν τινας αὐτῶν, καὶ ζῶντας προυθυμήθημεν λαβεῖν αὐτοῦ τούτου ἕνεκα ὅπως ἡγεμόσιν εἰδόσι τὴν χώραν χρησαίμεθα. (Xen. *An.* IV 1, 22).

della glossa 177H e l'intera glossa 172H, ciascuna contenente una citazione dall'*Or.* 61 di Libanio, mentre nel testo principale del f. 40^{v} si nasconde la glossa 143H, con due citazioni rielaborate dall'*Or.* 45 di Aristide. Infine, lo zibaldone ospita anche un'occorrenza priva di citazioni d'autore, ma in qualche modo legata alla glossa 88H.[27] Le occorrenze sono riunite nella tabella che segue:

Tabella 2. Glosse del *Lexicon* presenti nel Palatino:

glossa del *Lexicon*	testo presente in Heid. Pal. gr. 129
glossa 110H: Ἰστέον ὅτι τὸ λαμβάνομαι κεῖται καὶ ἐπὶ καταγνώσεως γενικῆ συντασσόμενον, ὥσπερ τὸ ἐπιλαμβάνομαι, ὡς Ἀριστείδης φησὶν ἐν τῷ Παναθηναϊκῷ, οἷον, ὅταν δ' ἐξετάζων διὰ πάντων ἑνὸς καὶ δυοῖν λαμβάνῃ, λέληθας ἐπαινῶν οἷς ἀφίης.	f. 37^{r} mg. inf.: ὅτι τὸ λαμβάνομαι κεῖται κἀπὶ καταγνώσεως γενικῆ συνταττόμενον, ὡς ἐν Παναθηναϊκῷ, οἷον ὅταν δ' ἐξετάζων διὰ πάντων ἑνὸς καὶ δυοῖν λαμβάνῃ, λέληθας ἐπαινῶν οἷς ἀφίης.[28]
glossa 172H: Πορεύομαι ἐγὼ καὶ πορεύω ἕτερον, ὡς παρὰ Λιβανίῳ, μεγάλη τοῖς θεοῖς ἡ χάρις, οἳ σε ἐπόρευσαν πρὸς τὸν βάρβαρον, καὶ πάλιν ἀπέσωσαν.	f. 38^{v} mg. inf.: πορεύομαι ἐγὼ καὶ πορεύω ἕτερον, ὡς παρὰ Λιβανίῳ, μεγάλη τοῖς θεοῖς ἡ χάρις, οἳ σε ἐπόρευσαν πρὸς τὸν βάρβαρον, καὶ πάλιν ἀπέσωσαν.
glossa 177H ll. 18-20: ἐφύτευσα καὶ ἐφυτευσάμην τὸ φυτόν, ὡς παρὰ Λιβανίῳ, ὥσπερ αὐτὸς ὢν Ὅμηρος ὁ φυτευσάμενος, εἶτα ὁρῶν κείμενον θρῆνον εἰς τὸ ἔρνος ᾄδει.	f. 38^{v} mg. inf.: φυτεύω καὶ ἐφυτευσάμην τὸ φυτόν, ὡς παρὰ Λιβανίῳ, ὥσπερ αὐτὸς ὢν Ὅμηρος ὁ φυτευσάμενος, εἶτα ὁρῶν κείμενον θρῆνον εἰς τὸ ἔρνος ᾄδει.
glossa 143H: Καλῶ τὸ ὀνομάζω, ὡς παρὰ Πλάτωνι, καλῶ δὲ ἐγὼ αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. καλῶ καὶ τὸ ἐπικαλοῦμαι, ὡς παρ' Ἀριστείδῃ, καλῶ δὲ ἐπὶ τούτῳ τῷ τολμήματι τὸν [καὶ: Par. gr. 2720] Ἑρμῆν λόγιον, καὶ Ἀπόλλωνα μουσαγέτην [μουσηγέτην: Par. gr. 2720].	f. 40^{v} ll. 25-27: καλῶ τὸ ὀνομάζω οἷον καλῶ ἐστὶ ἔγωγε αὐτὸ κολακείαν. καλῶ καὶ τὸ ἐπικαλοῦμαι οἷον καλῶ δὲ ἐπὶ τούτῳ τῷ τολμήματι καὶ Ἑρμῆν λόγιον καὶ Ἀπόλλωνα μουσηγέτην.
glossa 88H: Ὅσα γίνονται ἀπὸ τοῦ ἵημι, τὸ πέμπω, ἐπὶ τοῦ τρίτου τῶν πληθυντικῶν προπερισπῶνται, ὡς τὸ ἀφιᾶσιν. ὅσα δὲ ἀπὸ τοῦ εἶμι, τὸ πορεύομαι, ἐπὶ τοῦ τρίτου τῶν πληθυντικῶν προπαροξύνονται, ὡς τὸ ἀπίασι.	f. 121^{r} ll. 20-26: περὶ ἰᾶσι καὶ ἀφιᾶσι καὶ ὅσα ἀπὸ τοῦ ἵημι, ἐπὶ τοῦ τρίτου τῶν πληθυντικῶν προπερισπῶνται τὸ δὲ ἀπίασι καὶ συνίασι καὶ ἐπίασιν, ἀπὸ τοῦ εἶμι τὸ πορεύομαι τῶν πληθυντικῶν τὸ πρῶτον ἄπιμεν καὶ σύνιμεν, τὸ τρίτον ἄπισι καὶ πλεονασμῷ τοῦ α΄, ἀπίασι καὶ συνίασιν.

Il percorso attraverso cui questi lemmi siano finiti nello zibaldone non è del tutto perspicuo, specialmente nei casi delle glosse 88H e 143H, che presentano alcune peculiarità rispetto a quanto si è osservato fino a ora. In particolare, la glossa 143H risulta inserita al f. 40^{v} del Palatino senza soluzione di continuità in un blocco di citazioni tratte da varie opere di Elio Aristide, all'interno del testo principale [tav. 1]. La posizione della glossa, insolita rispetto alle altre,[29] e l'uniformità dell'inchiostro ri-

[27] La presenza di questa glossa nel Palatino mi è stata gentilmente segnalata da Ciro Giacomelli, che ringrazio.
[28] Cfr. Pérez Martín 2017, p. 106 n. 30.
[29] Le glosse 110H, 172H e le ll. 18-20 di 177H si trovano nel margine inferiore dei fogli che le ospitano e sono vergate con inchiostro diverso rispetto al testo principale [tavv. 2 e 3]. Questa loro peculiarità permette di supporre che siano state composte o copiate in un secondo momen-

spetto alle pericopi testuali contigue tradiscono il fatto che possa trattarsi, quando non del frutto dell'ingegno di Gregora, di un'annotazione già presente nel modello che l'erudito stava compulsando, forse in margine.[30] Si può invece escludere con un certo grado di sicurezza che il lemma sia penetrato direttamente nel *Lexicon* attraverso lo zibaldone, come nei casi esaminati al paragrafo precedente: il manoscritto Palatino, infatti, omette il termine κεφάλαιον, presente invece nel testo originale di Aristide e in quello del lessico secondo tutti i suoi testimoni. Inoltre, il secondo *exemplum* presente in questa glossa gode di una certa fortuna nell'ambito della lessicografia bizantina,[31] fattore che giustificherebbe la sua presenza nel *Lexicon* anche senza implicare necessariamente il contributo di Gregora, il quale, dal canto suo, potrebbe aver tratto la glossa da una fonte indipendente.[32] La glossa 88H, invece, si differenzia da tutte le altre finora analizzate per l'assenza di citazioni d'autore. Il lemma consiste, infatti, in alcune osservazioni concernenti l'accentazione delle forme coniugate dei verbi ἵημι ed εἶμι. La somiglianza tra i due testi è notevole ma, dal momento che si tratta di un'osservazione grammaticale piuttosto banale probabilmente concepita in ambito scolastico, è difficile stabilire se vi sia o meno una correlazione tra le due attestazioni. Sebbene poi la nozione sia espressa in maniera più sintetica nel *Lexicon* rispetto allo zibaldone, ciascuna delle due versioni presenta alcuni dettagli assenti nell'altra: ammesso dunque che vi sia effettivamente un rapporto di dipendenza, sarebbe impossibile stabilirne con certezza la direzione.[33] In questo caso, la glossa si trova in un blocco di annotazioni di argomento lessicografico separato dalle altre sulla pagina, le quali però, a differenza di 88H, non trovano paralleli nel *Lexicon*.

to, andando ad aggiungersi nello stesso foglio in cui erano già contenuti estratti dall'autore in questione (Elio Aristide nel caso della glossa 110H, Libanio in quello delle glosse 172H e 177H) là dove erano rimasti degli spazi vuoti. Non è infrequente che i margini del manoscritto Palatino ospitino citazioni tratte dagli stessi autori del testo principale, spesso frutto di una rilettura della stessa fonte o dell'uso di un secondo modello, come dimostrato nei casi di Demostene e Libanio da Mazzon 2021, p. 100 e nel caso di Temistio da Pascale 2014, p. 373. La stessa operazione, però, è difficile da immaginare nel caso della glossa 143H di Aristide, che sembra annotata contestualmente agli altri estratti che la precedono e la seguono.

[30] La tendenza di Gregora a escertare in maniera frettolosa, lasciandosi guidare da segni e note marginali già presenti nel modello è stata segnalata da Pérez Martín 1993-1994, pp. 26-27, Losacco 2014, pp. 77-79, Giacomelli 2014, p. 227 e n. 26 e Bianconi 2017, pp. 73-74.

[31] Oltre ai riecheggiamenti letterari, la citazione di Ael. Ar. *Or.* 45, 5, 21-24 è utilizzata come *exemplum* anche nel lemma λογίους nell"Εκλογή di Tommaso Magistro, anche se priva della parte finale e finalizzata a illustrare l'uso dell'aggettivo λόγιος, e non quello del verbo καλέω, come invece accade nella glossa 143H.

[32] Supponendo che la glossa sia stata inserita nel *Lexicon* da Gregora, dal momento che si trova nello stesso foglio in cui sono presenti ben due citazioni del primo gruppo [cfr. tabella 1], bisognerebbe immaginare che egli abbia ricontrollato la sua fonte prima di inserire la glossa nel lessico, ipotesi forse poco economica. Nulla impedisce di credere che la glossa in questione possa essere arrivata nel *Lexicon* per altre vie, che non contemplano l'apporto dell'erudito.

[33] È possibile leggere una terza formulazione dello stesso principio nel lemma 118 del *De atticis nominibus* di incerta attribuzione, come notato da Faranda 2012, p. 50: τὰ τρίτα πρόσωπα τῶν πληθυντικῶν τοῦ εἶμι ἀεὶ προπαροξύνονται, εἰ προσλάβωσι τὸ α, οἷον προσίασιν, ἀπίασιν ὅσα δὲ γίνονται ἀπὸ τοῦ ἵημι, προπερισπῶνται, οἷον ἀφιᾶσιν.

Se è vero che nello zibaldone sono presenti alcuni casi di annotazioni di carattere grammaticale, sintattico o lessicografico, queste non sono particolarmente frequenti, e ciò rende significativo il fatto che alcune siano attestate anche nel *Lexicon*. Nonostante non ci si possa esprimere con certezza sulla loro genesi, è possibile formulare alcune ipotesi per provare a spiegare la loro presenza nel quaderno di appunti di Niceforo Gregora:

a. potrebbe trattarsi di un'elaborazione autonoma e in qualche misura estemporanea da parte di Gregora riportata nello zibaldone, poi confluita nel *Lexicon*;[34]
b. è possibile che Gregora abbia trovato questi lemmi disseminati in altri strumenti di lavoro e li abbia annotati, assieme ad altri materiali sparsi, nel suo quaderno di appunti per poi riversarne alcuni nel *Lexicon*;[35]
c. Gregora potrebbe aver avuto davanti a sé una versione precedente del *Lexicon* come lo conosciamo ora, ancora priva del suo intervento, e da questa prima bozza aver tratto qualcosa (le glosse appuntate nel suo quaderno di appunti) e dato in cambio qualcos'altro, arricchendolo di esempi attinti dal suo collettore di citazioni.

Naturalmente, nessuna delle diverse soluzioni prospettate si adatta ugualmente bene a tutte le glosse esaminate fin qui, poiché non è detto che esse abbiano avuto la stessa origine. I rapporti tra lo zibaldone e il *Lexicon*, almeno in questo secondo caso, non si possono inscrivere in uno schema rigido e fisso, ma riflettono una pluralità di fonti, modalità di composizione e pratiche di scrittura.

Conclusioni

Se le glosse del secondo tipo si prestano a essere interpretate anche come semplice indizio della conoscenza del *Lexicon Hermanni* da parte di Gregora,[36] quelle della prima tipologia puntano invece verso un suo coinvolgimento attivo nella composizione del lessico, in accordo con quanto suggerito dalla tradizione manoscritta, che ascrive l'opera all'erudito. Questa acquisizione potrebbe costituire un dato piuttosto significativo rispetto al dibattito sull'"autorialità" del *Lexicon*. Infatti, sebbene

[34] Nel manoscritto Palatino sono sporadicamente presenti brevi annotazioni inserite nel testo principale tra una citazione e l'altra, per cui è verosimile ipotizzare si tratti di osservazioni originali di Gregora formulate nel corso della copia: cfr. Losacco 2014, p. 66. Tuttavia, quelle confluite nel *Lexicon* sono decisamente più articolate.

[35] Non bisogna dimenticare, infatti, che, al netto di varie rielaborazioni operate sugli estratti, lo zibaldone si configura soprattutto come un insieme di citazioni tratte da altre opere, e in cui le considerazioni originali di Gregora sono ridotte all'osso.

[36] Un altro segnale della conoscenza del *Lexicon* da parte di Gregora, che non implica necessariamente il suo coinvolgimento diretto nell'allestimento, è il riuso che egli fa di alcune glosse nelle proprie opere: a questo proposito, cfr. Lorenzoni 2013, p. 299 n. 6 e Ucciardello 2018, p. 108 n. 31.

non sia possibile circoscrivere con precisione l'entità dell'intervento di Gregora sul lessico, vale a dire stabilire se egli lo abbia composto *ex novo* oppure abbia lavorato a partire da un testo preesistente, sembra difficile non mettere in relazione l'attestazione del suo nome in alcuni manoscritti con un suo ruolo nell'allestimento del *Lexicon* così come lo conserviamo. Anche qualora il contributo al testo sia stato ridotto, nulla impedisce di credere che Gregora e la sua cerchia abbiano dato impulso alla sua diffusione, favorendo così l'attribuzione più o meno esplicita al dotto.

Oltre ad apportare un contributo alla questione della paternità dell'opera, l'individuazione del manoscritto Palatino come fonte di alcune glosse del *Lexicon* apre uno scorcio sulle sue modalità di composizione, offrendo la prova che i materiali che vi confluiscono sono, almeno in parte, basati su una selezione di appunti di lettura.[37] Lo zibaldone, tuttavia, per quanto rappresenti un osservatorio privilegiato per il legame che il *Lexicon* intrattiene con il dotto, costituisce soltanto un piccolo tassello nel vasto mosaico di testi e sussidi eruditi a disposizione di Gregora e dei suoi collaboratori[38] per la composizione dei lemmi, che già dai primi sondaggi si sono rivelati il frutto di una commistione di fonti diverse.[39] La struttura delle glosse dimostra infatti come il ricorso al grande collettore di appunti sia avvenuto soltanto in alcuni casi, per arricchire con ulteriori *exempla* lo scheletro di un testo probabilmente già abbozzato e fornito di altre citazioni, per opera dello stesso Gregora o di altri ignoti compilatori.[40]

Eugenia Riccio

[37] A questo proposito, è opportuno segnalare che non sempre la numerazione dei lemmi nella recensione Monacense combacia con la progressione dei fogli del Palatino (vd. soprattutto la glossa 177H). È possibile che tra la lettura intensiva degli autori testimoniata dallo zibaldone e la forma delle glosse del *Lexicon* vi fosse un passaggio intermedio, forse sotto forma di schede di lettura, come ipotizzato da Ucciardello 2019, p. 226 in relazione ad altre composizioni lessicografiche coeve.

[38] L'ipotesi di un lavoro di *équipe* non esce mai dal quadro né viene smentita dall'impiego dello zibaldone, che potrebbe essere stato utilizzato tanto dal giovane Gregora, secondo la proposta di Lindstam 1929, p. 307, quanto recuperato da Gregora adulto con i suoi allievi, come suggerito da Ucciardello 2018, p. 112 n. 44; ipotesi ribadita poi in Ucciardello 2019, p. 212 n. 11.

[39] Questa situazione emerge soprattutto nei blocchi di glosse basate sul testo di un autore in particolare, i cui estratti risultano inframmezzati da citazioni tratte altrove, come ad arricchire di esempi un lemma già esistente. Il fenomeno è stato osservato da Lorenzoni 2013, p. 304 n. 112 e Ucciardello 2018, pp. 108-112.

[40] Nelle glosse qui prese in esame, infatti, solo alcune delle citazioni presenti trovano riscontro nello zibaldone. È il caso, ad esempio, della glossa 177H ll. 47-55, in cui si susseguono tre citazioni di Filone Alessandrino: la prima di queste (Phil. Jud. *Spec. leg.* IV 68, 6: ἁρμοζόμενοι καὶ ἑνοῦντες αὐτὸ τῇ ψυχῇ) non sembra presente nel manoscritto Palatino, al contrario delle due citazioni che seguono [cfr. tabella 1].

Bandini 2006 — M. Bandini, *Niceforo Gregora lettore di Senofonte*, in E. Jeffreys (ed.), *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, II, London 2006, pp. 180-181

Bianconi 2005 — D. Bianconi, *La biblioteca di Cora tra Massimo Planude e Niceforo Gregora. Una questione di mani*, «Segno e Testo» 3, 2005, pp. 391-438

Bianconi 2017 — D. Bianconi, *La lettura dei testi antichi tra didattica ed erudizione: qualche esempio d'età paleologa*, in A. M. Cuomo, E. Trapp (eds.), *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, Turnhout 2017, pp. 57-85

Biedl 1948 — A. Biedl, *Der Heidelberger cod. Pal. gr. 129 – die Notizensammlung eines byzantinischen Gelehrten*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 3, 1948, pp. 100-106

Boter 2014 — G. Boter, *Studies in the Textual Tradition of Philostratus' Life of Apollonius of Tyana*, «Revue d'Histoire des Textes» 9, 2014, pp. 1-49

Bühler 1987 — W. Bühler (ed.), *Zenobii Athoi proverbia vulgari ceteraque memoria aucta*, I, Gottingae 1987

Cohn 1906 — L. Cohn (ed.), Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, V, Berolini 1906

Cramer 1841 — J. A. Cramer (ed.), *Anecdota Graeca e codd. Manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis*, IV, Oxonii 1841

Diggle 1981 — J. Diggle (ed.), Euripidis *Fabulae*, II, Oxonii 1981

Dindorf 1829 — W. Dindorf (ed.), Aristides, II, Leipzig 1829

Faranda 2012 — L. Faranda, *Il cosiddetto Lexicon Hermanni*, Tesi Magistrale in Storia della filologia e della tradizione classica, Università di Bologna 2012

Fassino 2012 — M. Fassino, *La tradizione manoscritta dell'«Encomio di Elena» e del «Plataico» di Isocrate*, Milano 2012

Foerster 1908 — R. Foerster (ed.), Libanii *Opera*, IV, Lipsiae 1908

Fonkič 1999 — B. L. Fonkič, *Novye avtografy Nikifora Gregory*, in *Grečeskie rukopisi v evropejskih sobranij: paleografičeskie i kodikologičeskie issledovanija: 1988-1998 gg.*, Moskva 1999, pp. 62-77

Gastgeber 2010 — C. Gastgeber, *Aus der Bibliothek des Ioannes Chortasmenos. Ailios Aristeides, ÖNB, Cod. Phil. gr. 96*, in M. D'Agostino, P. Degni (edd.), *Alethes Philia. Studi in onore di Giancarlo Prato*, II, Spoleto 2010, pp. 409-434

Gaul 2007 — N. Gaul, *The Twitching Shroud: Collective Construction of Paideia in the Circle of Thomas Magistros*, «Segno e Testo» 5, 2007, pp. 263-340

Giacomelli 2014 — C. Giacomelli, *Un altro codice della biblioteca di Niceforo Gregora: il Laur. Plut. 86.3, fonte degli estratti nel Pal. gr. 129*, «Quaderni di Storia» 80, 2014, pp. 217-238

Guilland 1926 — R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris 1926

Hardt 1812 — I. Hardt, *Catalogus codicum manoscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, V, Monachii 1812

Hermann 1801 — G. Hermann (ed.), *De emendanda ratione Graecae grammaticae. Pars prima*, Lipsiae 1801, pp. 319-352

Kaibel 1887	G. Kaibel, *Zu Athenaeus*, «Hermes» 22, 1887, pp. 323-335
Kopp 1887	A. Kopp, *Beiträge zur griechischen Exzerpten-Literatur*, Berlin 1887
Lasserre 1969	F. Lasserre (éd.), Strabon, *Géographie*, I, Paris 1969
Leone 1994	P. L. Leone, *La «Technologia» attribuita a Niceforo Gregora nel cod. Papiensis (Bibl. Univ.) gr. 363*, «Orpheus» 15, 1994, pp. 157-160
Lindstam 1911-1912	S. Lindstam, *De codice Monacensi graeco 529*, «Βυζαντίς» 2, 1911-1912, pp. 420-437
Lindstam 1929	S. Lindstam, rec. a R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, «Byzantinische Zeitschrift» 29, 1929, pp. 306-307
Lorenzoni 2013	A. Lorenzoni, *Platone Comico (fr. 228 K.-A.) e il Lexicon Hermanni*, «Eikasmós» 24, 2013, pp. 297-306
Losacco 2014	M. Losacco, *Niceforo Gregora lettore di Fozio*, in D. Bianconi (ed.), *Storia della scrittura e altre storie*, Roma 2014, pp. 53-100
Marchant 1904	E. C. Marchant (ed.), Xenophontis *Opera omnia*, III, Oxonii 1904
Matthaei 1774	C. F. Matthaei (ed.), *Glossaria Graeca minora et alia anecdota Graeca ex variis codicibus* edidit et animadversionibus illustravit Christianus Fridericus Matthaei, II, Mosquae 1774
Mazzon 2020	O. Mazzon, *Lavorare nell'ombra. Un percorso tra i libri di Giorgio Galesiotes*, in M. Cronier, B. Mondrain (édd.), *Le livre manuscrit grec: écriture, matériaux, histoire. Actes du IX^e^ Colloque international de Paléographie grecque (Paris, 10-15 septembre 2018)*, «Travaux et Mémoires» 24, 1, 2020, pp. 415-440
Mazzon 2021	O. Mazzon, *Leggere, selezionare e raccogliere excerpta nella prima età paleologa. La silloge conservata nel codice Neap. II C 32*, Alessandria 2021
Pascale 2014	G. Pascale, *Letture di Temistio nel XIV e nel XV secolo*, «Segno e Testo» 12, 2014, pp. 371-410
Pérez Martín 1993-1994	I. Pérez Martín, *El Escurialensis X.I.13: una fuente de los extractos elaborados por Nicéforo Gregorás en el Palat. Heidelberg. gr. 129*, «Byzantinische Zeitschrift» 86-87, 1993-1994, pp. 20-30
Pérez Martín 1996	I. Pérez Martín, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmisión de los textos clásico en Bizancio*, Madrid 1996
Pérez Martín 1997a	I. Pérez Martín, *El scriptorium de Cora: un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos,* in P. Bádenas, A. Bravo, I. Pérez Martín (edd.), *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, pp. 203-223
Pérez Martín 1997b	I. Pérez Martín, *La "escuela de Planudes": notas paleográficas a una publicación sobre los escolios euripideos*, «Byzantinische Zeitschrift» 90, 1, 1997, pp. 73-96
Pérez Martín 2017	I. Pérez Martín, *Aristides' «Panathenaikos» as a Byzantine Schoolbook: Nikephoros Gregoras' Notes on Ms. Escorial Φ.I.18*, in A. M. Cuomo, E. Trapp (eds.), *Toward a Historical Sociolinguistic Poetics of Medieval Greek*, Turnhout 2017, pp. 85-107
Pontani 2014	F. Pontani, *A Scholium and a Glossary: Two Footnotes to the Circulation of Rhetorical Texts in the Medieval Greek-speaking World*, in J. Signes Codoñer, I. Pérez Martín (eds.), *Textual Transmission in*

Byzantium: Between Textual Criticism and Quellenforschung, Turnhout 2014, pp. 145-168

Sandri 2020 — M. G. Sandri (ed.), *Trattati greci su barbarismo e solecismo*, introduzione ed edizione critica, Boston 2020

Schneider 1999 — J. Schneider, *Les traités orthographiques grecs antiques et byzantins*, Turnhout 1999

Ševčenko 1964 — I. Ševčenko, *Some autographs of Nicephorus Gregoras*, «Zbornik radova Vizantološkog instituta» 4, 1964, pp. 435-450

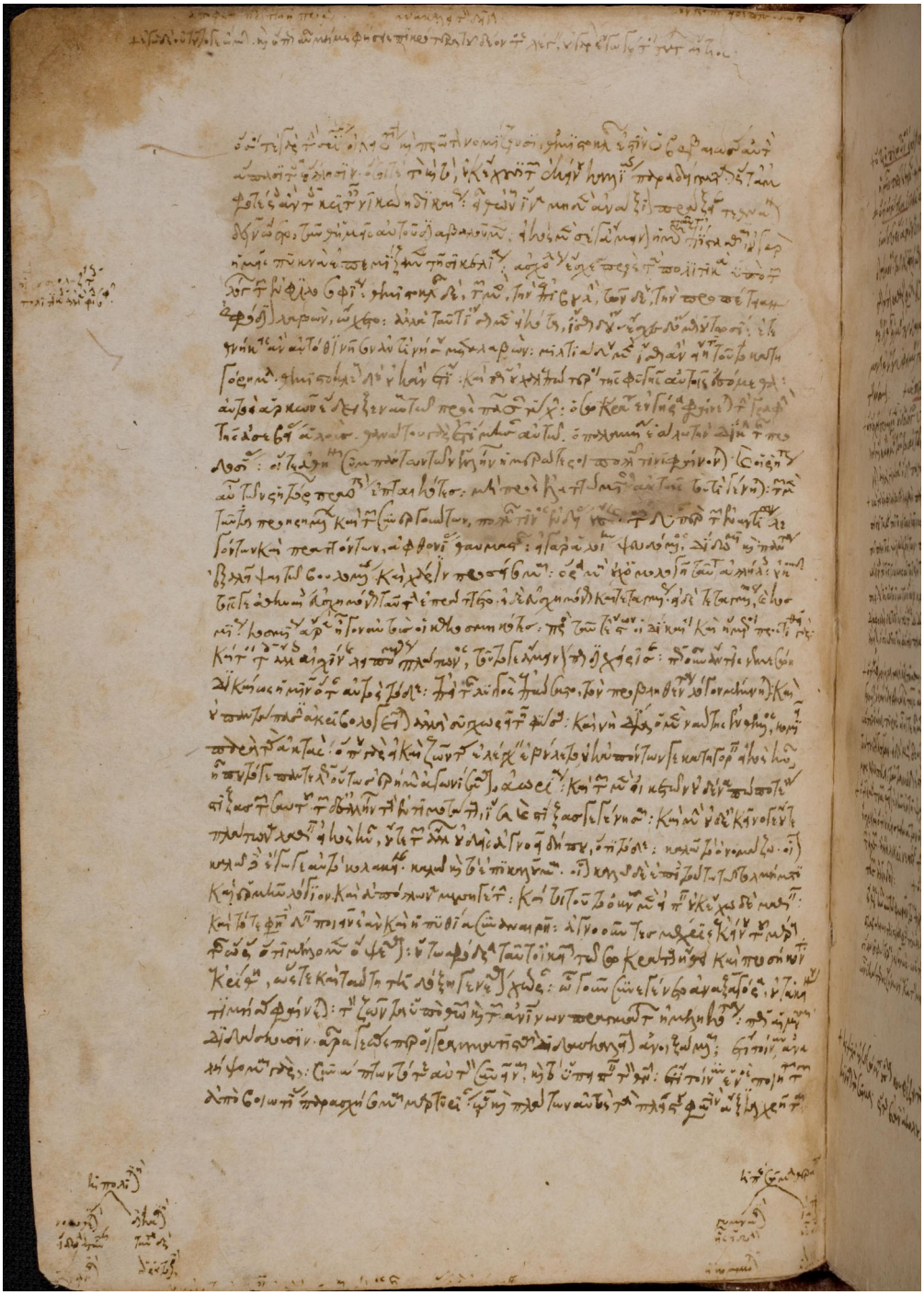
Ucciardello 2018 — G. Ucciardello, *Insegnamento della sintassi e strumenti lessicografici in epoca paleologa: alcuni esempi*, in F. Conti Bizzarro (ed.), *ΛΕΞΙΚΟΝ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΣ. Studi di lessicografia e grammatica greca*, Napoli 2018, pp. 97-124

Ucciardello 2019 — G. Ucciardello, *'Atticismo', excerpta lessicografici e prassi didattiche in età paleologa*, «AION (fil.)» 41, 1, 2019, pp. 208-234

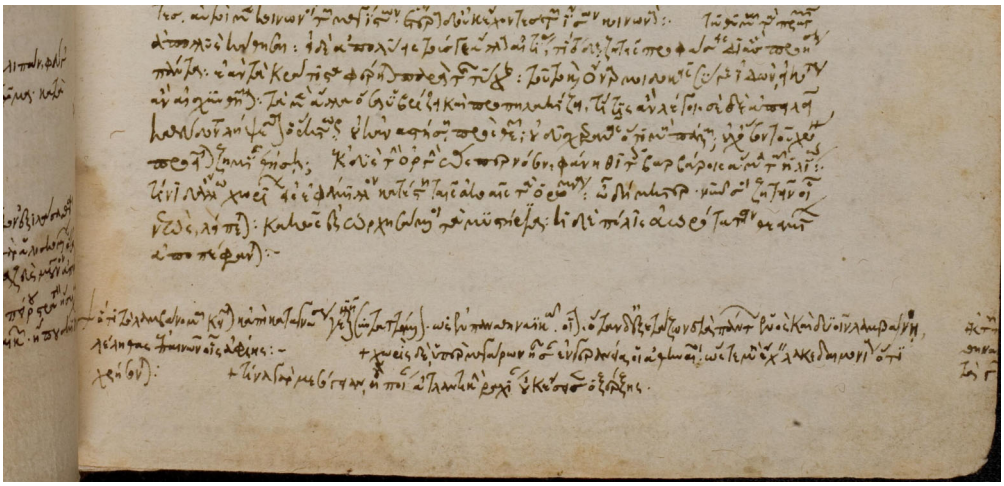
Ucciardello 2021 — G. Ucciardello, *Un estratto dal «Philetairos» pseudoerodianeo nel Darms. 2773 (con appunti sulla tradizione manoscritta del lessico)*, in R. Cantore, F. Montemuro, C. Telesca (edd.), *Mira varietas lectionum*, Potenza 2021, pp. 51-80

Valente 2019 — S. Valente, *Atticist Lexicography in the Palaeologan Age and Historical Sociolinguistics: Some Brief Remarks*, «AION (fil.)» 41, 1, 2019, pp. 194-207

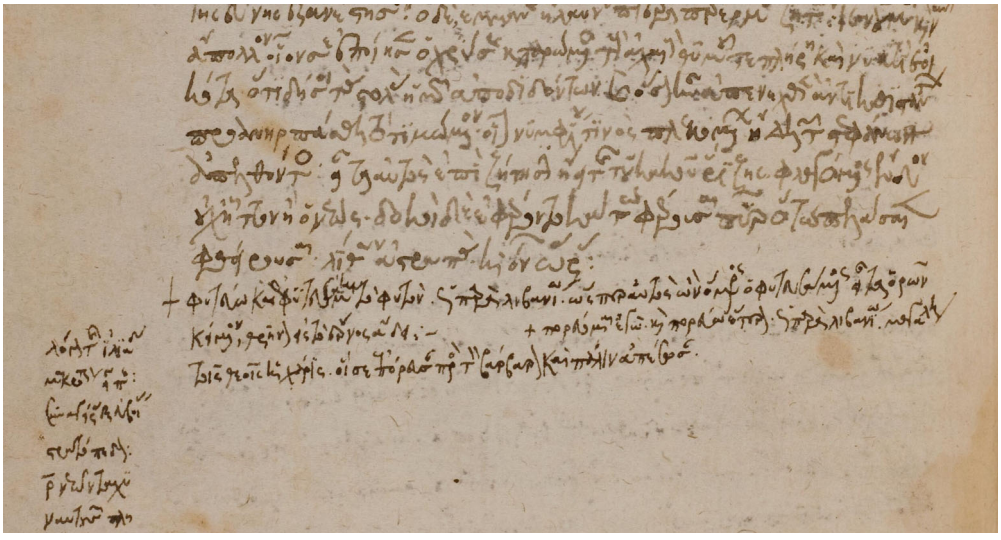
Wendland 1898 — P. Wendland (ed.), Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, III, Berolini 1898



Tav. 1 – Heidelberg, Universitätsbibliothek, Pal. gr. 129, f. 40^{v}



Tav. 2 – Heidelberg, Universitätsbibliothek, Pal. gr. 129, f. 37r



Tav. 3 – Heidelberg, Universitätsbibliothek, Pal. gr. 129, f. 38v

Il carme *In sanctam Christi resurrectionem* di Giorgio di Pisidia: tradizione manoscritta ed edizione critica

Alla memoria di Leon Sternbach

Fra i poemi e poemetti attribuiti a Giorgio di Pisidia, quello encomiastico-religioso recante l'*inscriptio* Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀνάστασιν (*In sanctam Christi resurrectionem*) è sicuramente ancora uno dei testi meno noti e studiati del Χαρτοφύλαξ di Santa Sofia.[1] Manca, infatti, un'edizione che riposi su un'indagine sistematica della tradizione manoscritta, tale da garantire un'analisi approfondita e coerente, estesa anche alla lingua e allo stile dell'autore, che in materia poetica, è bene ricordarlo, fu da sempre considerato da parte dei suoi successori un vero e proprio punto di riferimento nella composizione letteraria in versi.[2] Il carme, assente nell'edizione dei panegirici epici editi nel 1959 da Agostino Pertusi,[3] si legge tuttora nel testo curato nel 1777 da Giuseppe Maria Querci[4] sulla base del Vaticanus gr. 1126,[5] poi riprodotto dal Migne nel tomo XCII della *Patrologia Graeca* alle coll. 1373-1384, e da Luigi Tartaglia nel volume UTET[6] contenente tutti i carmi di Giorgio Pisida: qui, al testo di Querci, talora migliorato con alcuni emendamenti e correzioni, è affiancata una traduzione italiana, di fatto l'unica, finora, redatta in una lingua moderna.

La poesia in oggetto, di cui in questa sede si intende proporre la prima edizione critica in assoluto,[7] inserendosi così nella primavera di studi pisidiani che attual-

Ringrazio in modo particolare il prof. Enrico Magnelli per aver letto questo lavoro, arricchendolo di suoi preziosi suggerimenti. La mia riconoscenza va inoltre al prof. Claudio De Stefani e agli amici dott. Gabriele Palermo e dott.ssa Federica Scognamiglio, che con la loro competenza hanno accettato di leggere il dattiloscritto quando ancora era in fase di elaborazione. Un ringraziamento particolare va a Linda, il cui supporto costante spero possa essere ripagato, quanto meno in parte, con la modestia di queste pagine.

[1] Bisogna naturalmente escludere i contributi, entrambi piuttosto recenti, di Taragna 2007; Lauxtermann 2019, pp. 29-35. Per l'inquadramento storico, sul quale non intendo dilungarmi in questa sede, mi permetto di rimandare al *dossier* bibliografico da me fornito in Rossi 2018, pp. 240-241 n. 4. Sulla poesia di Giorgio di Pisidia, vd. adesso i lavori di Vassis 2019; Lauritzen 2020; nonché la sezione a essa dedicata in «Jarhbuch der Österreichischen Byzantinistik» 70, 2020, pp. 335-425 (*Cluster 1: George of Pisidia*), con studi di N. Kröll, A. Cosme, A. M. Taragna, N. Viermann, M. Whitby.

[2] Basti qui un rimando a Taragna 2007, pp. 309-313. Vd. anche Sternbach 1900, *passim*.

[3] Pertusi 1959.

[4] Querci 1777, pp. 87-94.

[5] Cfr. *infra*, n. 11.

[6] Tartaglia 1998, pp. 249-259.

[7] Un'edizione con commento, di questo carme e della lunga invettiva dogmatica *Contra Severum*, è in preparazione da parte di Marco Enrico: vd. Enrico 2020, p. 153 nota asteriscata.

mente la filologia bizantina sta vivendo, si legge in quattro, o meglio cinque,[8] manoscritti databili fra i secoli XII e XVII, di cui tre sono fondamentali per costituire il testo:

M Parisinus suppl. gr. 690, membr., sec. XII, ff. 46^{rv}[9]

P Parisinus suppl. gr. 139, membr., sec. XIV, ff. 142^{r}-146^{r}[10]

V Vaticanus gr. 1126, membr., sec. XIV, ff. 133^{r}-136^{v}[11]

A questi si aggiungono B, Vaticanus Barb. gr. 279, chart., sec. XVII, ff. 15^{v}-18^{r},[12] apografo di V, quindi *eliminandus* ai fini della *constitutio textus*,[13] e T, Taurinensis gr. 360 (B.VII.3), chart., sec. XV, ff. 18^{r}-19^{r}, andato interamente distrutto nell'incendio che colpì la Biblioteca Nazionale di Torino nel 1904, ma fortunatamente collazionato da Leon Sternbach,[14] il quale ci restituisce alcune delle sue preziose lezioni.

Benché raggruppabili in un unico *stemma codicum*, i tre manoscritti di cui sopra sono fra loro indipendenti. Si può anzitutto dimostrare, in conformità con gli studi condotti da altri,[15] una maggiore vicinanza fra P e V, per i quali è ragionevole ipotizzare l'esistenza di un antenato comune, siglato *d*,[16] caratterizzato da alcuni accordi in errore, o lezioni meno difendibili, che assurgono al rango di *separativi* rispetto a M:

[8] Erano solamente tre i manoscritti menzionati nel primo, prezioso regesto sulla tradizione del *corpus* poetico del Pisida operato da Pertusi 1956, pp. 405-406. Cfr. ora Rossi 2018, p. 239 n. 1; Lauxtermann 2019, p. 30 n. 36; Enrico 2020, p. 154 n. 3; nonché Taragna 2020, p. 358 n. 7.

[9] Il manoscritto è un pregiatissimo miscellaneo di testi in prosa e in poesia (per lo più bizantini), fra i quali spiccano la *Collectio Augustana* di Esopo, gli *Oneirokritika*, il commento dello ps.-Nonno a tre orazioni di Gregorio di Nazianzo, e numerosissimi poeti, fra cui Michele Psello, Simeone Metafrasta, Cristoforo Mitileneo, Ignazio Diacono, Giovanni Geometra e lo stesso Giorgio di Pisidia. Su di esso, cfr. Sternbach 1900, *passim*, e soprattutto pp. 200-202; Rochefort 1950 (anche se con datazione al sec. XI, contestata, fra gli altri, da Follieri 1980, p. 12 n. 48, p. 69 n. 9); Gonnelli 1998, pp. 24-25, ove è siglato Pm; Lauxtermann 2003, pp. 329-333; Enrico 2020, pp. 156-157. Una nuova descrizione analitica del manoscritto è di prossima pubblicazione a cura del dott. Luca Farina, che ringrazio per l'informazione trasmessami *per litteras*.

[10] Sul manoscritto, che contiene *Carmina* di Giorgio di Pisidia, la vita metrica di s. Maria Egiziaca di Niceforo Prosuch (*BHG* 1044) e l'opuscolo metrico di Efestione di Alessandria, cfr. Sternbach 1900, *passim*, e soprattutto p. 199; Gonnelli 1998, p. 27; Astruc, Concasty, Bellon, Förstel 2003, pp. 300-302; Enrico 2020, p. 155.

[11] Sul manoscritto, miscellaneo poetico con carmi, fra l'altro, di Giorgio di Pisidia, Teodoro Prodromo e Manuele File, cfr. Sternbach 1900, *passim*, e pp. 2 e 199; Campana 1942, p. 8; Gonnelli 1998, p. 33; Enrico 2020, pp. 154-155. Di questo codice Querci si servì per la sua *editio princeps*: vd. Sternbach 1900, p. 199; Rossi 2018, pp. 241-242 e n. 9, e già Querci 1777, pp. XXV-XXVI (= *PG* XCII, coll. 1183-1184).

[12] Sul manoscritto, Mogenet, Leroy, Canart 1989, pp. 125-140; Surace 2011, pp. 234 e n. 25, 243 e n. 40, 259 e n. 61; Enrico 2020, pp. 155-156.

[13] Per questo aspetto, rimando a Enrico 2020, pp. 161-163.

[14] Cfr. Sternbach 1900, *passim*.

[15] Cfr. Pertusi 1959, pp. 49-67; Gonnelli 1998, pp. 55-58; Enrico 2020, p. 161.

[16] Cfr. Pertusi 1959, p. 54; Gonnelli 1998, pp. 55-56; Enrico 2020, p. 161.

v. 10 κοινά per καινά; v. 35 ἐκδιδύσκεται per ἐνδιδύσκεται; v. 37 συνδέσεις per συνθέσεις; v. 41 καρδίαν per πορφύραν.

All'interno di questo sottogruppo stemmatico, almeno due casi garantiscono, inoltre, l'indipendenza reciproca fra i due manoscritti, escludendo l'ipotesi che l'uno possa essere antigrafo dell'altro:[17] si tratta delle lezioni ὅππου di P e ἵππου di V per ὅπου (*recte*) di M,[18] e della presenza in P del metaplasmo συμμάχεις per il corretto συμμάχους di M e V. Utile a questo scopo è anche la presenza dell'errore φθόνου in P per il corretto φόνου, superstite solo in V (M ha, in questo caso, la lezione altrettanto deteriore φόβου).

A sua volta, M, che a causa di gravi lacune materiali non è possibile leggere in corrispondenza dei vv. 1-2, 64-75 e 118-130, si contraddistingue per omissioni di versi (17, 30, 33, 105-106) e per queste alterazioni, o lezioni meno difendibili, che isolano il codice rispetto a PV:

v. 9 ἐρράγη per ἐφθάρη; v. 52 τε per δέ; v. 59 τε per δέ; v. 61 βίου per φθόνου; v. 78 ῥοαῖς per βοαῖς; v. 86 τύπτουσι per πλήττουσι; v. 90 ἠκροωμένος per ἀκροωμένοις; v. 93 ἡμῖν per ὑμῖν; v. 96 ἡμῖν per ὑμῖν; v. 100 μηδὲν εἰς τὸ δαμᾶσαι per τὴν μὲν εἰς τὸ γυμνάσαι; v. 110 ἀλλ' αὖθις ἄναξ per ἀλλὰ πολλάκις; v. 111 λόγῳ per λογισμῷ; v. 116 μερίμναις per μεριμνᾷ.

Esula dalla possibilità di essere inserito con sicurezza in questa ricostruzione il manoscritto T, di cui conosciamo solo sette lezioni grazie alle collazioni di Sternbach. Il testimone, che oltre al poemetto in esame conteneva anche l'*Hexaemeron* e il *De vanitate vitae*,[19] si distingue per la *lectio singularis* al v. 95 χαύνη per il *potior* χαῦνος di MPV, per due lezioni corrette tràdite anche da M, al v. 10 καινά (contro κοινά di VP) e al v. 41 πορφύραν (contro καρδίαν di VP), e per altrettante, in cui, invece, non godendo dell'apporto di M, T è il solo testimone a tramandare un testo apparentemente migliore rispetto a VP, cioè v. 68 παρακρατεῖται (contro περικρατεῖται di VP) e v. 112 πατρικῶς (contro πατρικά di VP), confermando in quest'ultimo caso una congettura già avanzata da Hilberg.[20] Rimane solo un'ipotesi che anche M, negli ultimi due passi affrontati, potesse essere latore della lezione presente in T, per il quale si può del tutto escludere la sua appartenza alla tradizione rappresentata da *d*.

[17] I manoscritti, che conservano la stessa raccolta di poemi, sono stati confezionati in un ambiente alto, forse nello stesso *scriptorium* e a distanza di pochi anni: cfr. Gonnelli 1998, pp. 57-58 n. 15.

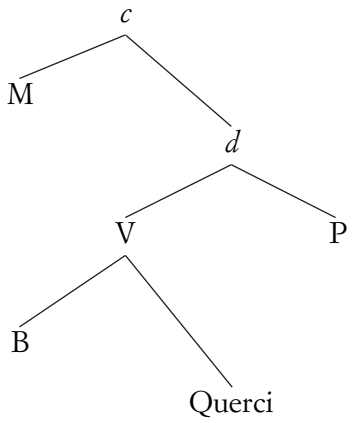
[18] Con riferimento a questo errore e seguendo Pertusi 1959, pp. 55-56, Enrico 2020, p. 161 n. 24, ipotizza giustamente che *d* fosse corredato di varianti interlineari: «si può pensare che *d* avesse ἵππου nel testo con una variante ὅ- abbreviata *supra lineam*, con il risultato in P di un chiaro fraintendimento della lezione ὅπου attestata da M». Tutto ciò combacia con l'ipotesi di Gonnelli 1998, pp. 55-56, che, escludendo la possibilità che possa trattarsi di un esemplare di traslitterazione, situa *d* nel XIII sec., in un'età in cui è documentata, per il testo di Giorgio Pisida, una fitta attività filologica. Importante la testimonianza fornita da un'epistola di Costantino Acropolita, conservata nell'Ambrosianus gr. 442 (H 81 sup.), nella quale si attesta la volontà di ricollazionare il testo corrotto dell'*Hexaemeron*. Cfr. Gonnelli 1998, pp. 50-52.

[19] Cfr. Gonnelli 1998, p. 36.

[20] Cfr. Hilberg 1887, p. 216.

Non sembrano esistere, nel caso dell'*In sanctam Christi resurrectionem*, corruttele comuni a tutti i predetti testimoni, tali da garantire l'esistenza del prototipo *c*, ipotizzabile comunque sulla base della tradizione adiacente dell'*Expeditio Persica*[21] e del *De vanitate vitae*, che, a quanto consta, è incompleto in tutti i codici che lo tramandano, essendo inoltre privo in MPV dell'appendice esametrica *De vita humana*, che invece figura nel Monacensis gr. 416 e nel Parisinus gr. 1630.[22]

Dati alla mano, la rappresentazione grafica della tradizione manoscritta del poemetto *In sanctam Christi Resurrectionem* sarà quindi la seguente:[23]



Merita di essere citata, benché impossibile da collocare nello *stemma* per la scarsità di *lemmata* registrati e per la mancanza di errori significativi, la testimonianza offerta dalle citazioni indirette nel florilegio monastico, ancora inedito, *Eclogae Asceticae* di Giovanni Oxites, patriarca di Antiochia (XI-XII sec.),[24] che del nostro poemetto riferisce soltanto i vv. 91-92, 119 e 128-129.[25]

[21] Cfr. Pertusi 1959, pp. 57-58.
[22] Cfr. Gonnelli 1998, p. 57 n. 13. Sul *De vita humana*, cfr. Gonnelli 1991 (che ne propone un'edizione critica), e più di recente Whitby 2014. Limitatamente alla metrica, molto utile lo studio di D'Ambrosi 2003, in particolare pp. 109-123. Sui manoscritti del *De vanitate vitae*, vd. invece Taragna 2020, p. 358 n. 7.
[23] I risultati sono analoghi a quelli raggiunti da Enrico 2020, p. 163.
[24] Cfr. già Sternbach 1900, p. 185, e più in generale Gautier 1964, pp. 128-135.
[25] I *lemmata* citati dall'Oxites, ricavati da *Expeditio Persica*, *Bellum Avaricum*, *Heraclias*, *In Christi resurrectionem*, *Hexaemeron*, *De vanitate vitae*, *De vita humana*, *Contra Severum*, *In Bonum patricium*, *Epigrammata* e *Fragmenta*, sono accessibili nell'edizione di Sternbach 1900, pp. 184-198, basata sul codice Vindobonensis theol. gr. 276, membr., sec. XIII. Altri testimoni sono registrati da Richard 1964, coll. 504-505. Le *Eclogae* sembrano essere l'unico florilegio bizantino, assieme alla *Doctrina Patrum* (che trasmette i vv. 24-257 di *Contra Severum*), a tramandare porzioni consistenti di opere del Pisida.

In apparato, per lo più negativo e non selettivo (per la brevità del testo e per l'esiguo numero di codici), sono adoperate le seguenti abbreviazioni di manoscritti:

M Parisinus suppl. gr. 690, sec. XII

P Parisinus suppl. gr. 139, sec. XIV

V Vaticanus gr. 1126, sec. XIV

Più raramente, ma sempre in apparato positivo, sono menzionate, con *siglum* T, le lezioni trasmesse dal codice perduto Taurinensis gr. 360 (B.VII.3), sec. XV, oggi noteci unicamente grazie alla collazione compiuta da Sternbach ormai più di un secolo fa. Per quanto riguarda le edizioni, sono menzionate quelle precedenti di Querci e Tartaglia; di quest'ultimo sono regolarmente riportati anche gli emendamenti suggeriti nella *Nota critica* premessa al testo,[26] così come, per completezza, sono sempre fornite le proposte di Hilberg[27] e di Lauxtermann.[28] Il testo ristampato in *PG* XCII, coll. 1373-1384, è citato solo se divergente da quello di Querci. Gli errori di omofonia e falsa accentazione sono stati tutti tacitamente emendati.

Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀνάστασιν

Λευχειμονοῦσα νῦν προῆλθεν ἡ κτίσις·
τὸ γὰρ σκοτεινὸν ἐκδιδύσκεται χρέος,
λευκὴν δὲ φωτὸς ἀμφιέννυται χάριν.
Εὐφραίνεται δὲ πᾶσα τῶν ὄντων φύσις,
ἀνίσταται δὲ τῶν πεσόντων ἡ βάσις,
καθαίρεται δὲ τῶν μολυσμῶν ὁ ζόφος
καὶ νῦν ἀληθῶς τὸ σκότος φωτίζεται,
καὶ γειτνιῶσι τοῖς ἄνω τὰ τῶν κάτω.
Ὁ φραγμὸς ἤρθη καὶ τὸ κέντρον ἐφθάρη,
καὶ πάντα καινά· καὶ συνῆλθον αἱ φύσεις
καὶ χοῦς χαμερπὴς οὐρανοὺς μνηστεύεται,
καὶ πνεῦμα πηλὸς ἀρραβῶνα λαμβάνει.
Καὶ εἷς ὁ αὐτὸς καὶ κατάρχει τῶν ἄνω
καὶ σωματοῦται καὶ κατέρχεται κάτω·
καὶ γίνεται φῶς ἡ γεώδης οὐσία

M (usque ad v. 117) PV T
Inscr. Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀνάστασιν VP Querci, Εἰς τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν *PG*, Tartaglia, deest in M ‖ 1-2 desunt in M ‖ 2 χρέος] χρέως edd. ‖ 9 ἐφθάρη] ἐρράγη M ‖ 10 καινὰ MT] κοινὰ PV edd.

[26] Cfr. Tartaglia 1998, p. 59.
[27] Cfr. Hilberg 1887, pp. 215-216.
[28] Cfr. Lauxtermann 2019, p. 33 (con citazione dei vv. 77-92) e n. 49.

καὶ ζωτικὴ φλὸξ ἡ τεφρώδης αἰθάλη.
Καὶ πῦρ δι' ἡμᾶς τῇ δρόσῳ κεράννυται
καὶ πυρπολεῖται τῶν παθῶν ἡ σφοδρότης.
Χωνεύεται γὰρ πᾶσα κίβδηλος πλάνη,
ὥσπερ τις ὕλη χρυσίῳ μεμιγμένη,
μένει δὲ λοιπὸν ἐκ πυρὸς καθαρσίου,
σῴζων ὁ χρυσὸς ἥνπερ εἶχεν εἰκόνα.
Παρῆλθεν ἡ νὺξ τῶν πλανωμένων λόγων·
κέκμηκεν Ὀρφεὺς καὶ παρῆκε τὴν λύραν,
ὁ Φοῖβος αὐτῶν οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα,
μαραίνεται δρῦς καὶ πεφίμωται τρίπους.
Πλάτων σιωπᾷ καὶ λαλεῖ σκυτεργάτης,
νοσεῖ Γαληνός, ἐκφοβεῖ δὲ τὰς νόσους
ὁ Πέτρος ἡμῶν· τὰς σαγήνας ὁ πλέκων
πᾶσαν διώκει τῶν βροτείων τὴν νόσον.
Καὶ πνευμάτων μὲν πᾶς ἐλαύνεται κλόνος,
λαλεῖ δὲ κωφὸς καὶ παρειμένος τρέχει,
κωφοῖς ἄηχος ἐξανοίγεται θύρα,
πηλῷ δὲ τυφλὸς ὀμματοῦται καὶ βλέπει,
λεπρὸς δὲ σάρκας ἐνδιδύσκεται νέας,
λόγῳ δὲ νεκρὸς τετραήμερος τρέχει
καὶ συλλέγονται τῶν μελῶν αἱ συνθέσεις,
πρὸς σῆψιν ἤδη τοῦ νεκροῦ νενευκότος.
Καὶ πᾶσα τὸν Κτίσαντα δοξάζει κτίσις
λευκὴν φοροῦσα τὴν στολὴν τῆς καρδίας.
Λευκὴν δὲ καὶ σὺ νῦν φορεῖς τὴν πορφύραν,
τὰς γὰρ ζοφώδεις οὐκ ἔχεις ἁμαρτίας.
Μόνος δὲ θρηνεῖ καὶ μελαγχίτων μένει
ὁ τῆς ἀπ' ἀρχῆς ἐντολῆς ὁδοστάτης,
ὀδύρεται δὲ τῶν τάφων συλωμένων
καὶ τῶν πυλωρῶν τῆς φθορᾶς νεκρουμένων.
Εἰσπράττεται δὲ τὴν ἁπάντων οὐσίαν,
ἣν εἰς ἀσέμνους αἰτίας ἐσκόρπισε,
φθείρων, ὑφέλκων, πορνοβοσκῶν τὴν φύσιν,
πειθοῖ τε μιγνὺς τοῦ λόγου τὸ φάρμακον,
καὶ συγκεραννὺς τῷ γλυκεῖ τὴν πικρίαν.
Πολλοὺς δὲ νεκροὺς τῇ φθορᾷ τετηγμένους
ἐκ τῆς σκοτεινῆς κοιλίας ἐρεύγεται,

17 om. M ‖ 23 πλανομένων MPVT Hilberg, Tartaglia] πλανῶν μὲν Querci ‖ 30 om. M 33 om. M ‖ 33 αἤχος] ἄνηχος edd. ‖ 35 ἐνδιδύσκεται M Tartaglia] ἐκδιδύσκεται PV Querci ‖ 37 συνθέσεις] συνδέσεις PV Querci in adn., *PG*, Tartaglia, σύνδεσις Querci ‖ 41 πορφύραν MT] καρδίαν PV edd. ‖ 43 μελαγχίτων PV Hilberg] μελαγχείτων M (τω manu rec.), μελαχίτων Querci, Tartaglia ‖ 44 ἀπ' ἀρχῆς P] ἀπαρχῆς MV edd. ‖ 52 δὲ] τε M | τετηγμένους MPV Tartaglia] τεθηγμένους Querci

καὶ τὴν ἄτακτον ἐμφορήσας γαστέρα
ἀπεψίαν πέπονθεν ἐξ ἀπληστίας.
Ὁ πρὶν δὲ πλουτῶν νῦν προέρχεται πένης·
τὰς ψυχικὰς γὰρ λῃστρικῶς ὑποστάσεις
κλέψας τὸ πρῶτον, μειζόνως ἀντεκλάπη.
Στένει δὲ πολλὰ τοῖς Ἰουδαίοις τότε
δείξας ἐκεῖνο τὸ ξύλον τὸ δεύτερον.
Οὐκ ἂν γὰρ ἦρξε τοῦ θεοκτόνου φθόνου,
εἴπερ διέγνω τοῦ φόνου τὴν αἰτίαν
μέλλουσαν εἶναι τῶν ὅλων ἀνάστασιν.
Ἀλλ' ὦ σοφὸν γέννημα καὶ τέκνον γέρον,
ὁ σπαργανωθεὶς τῇ νοητῇ πορφύρᾳ,
καὶ σκῆπτρα δείξας τοὺς βιωφελεῖς λόγους,
ἀφ' ὧν ὁ κόσμος ἐξ ἀμουσίας νόσου
παρακρατεῖται καὶ πλέον στηρίζεται,
ὁ τοῦ δράκοντος τοῦ πάλαι καθαιρέτης.
Ἐν σοὶ γὰρ οὐδὲν τῶν ἐκείνου κτισμάτων·
οὐ θυμὸς ἄφρων, οὐ φιλάργυρος πόθος
– ἔρως ἀναιδὴς καὶ δακεῖν ἠπειγμένος –,
οὐ χεῖρες ὑμῖν πρὸς τὸ λῆμμα τῆς βλάβης,
ἀλλ' εἰς τὸ δοῦναι καὶ πατάξαι τὴν βλάβην·
οὐ νυκτὸς ἔργον, ἀλλὰ φωσφόρος τρόπος
ἐν νυκτὶ λάμπων ὡς τὸ φῶς ἐν ἡμέρᾳ.
Οὐ τέρψις ὑμῖν παιδικῶν ἱπποδρόμων
ἤχοις ἀτάκτοις καὶ βοαῖς πεφυρμένη,
ὅπου συνεισρέοντες οἱ φιλιππόται
τὰς χεῖρας ἐξαίρουσι τῷ κούφῳ κρότῳ
καὶ τοὺς πόδας τείνουσι, καὶ τῶν ὀμμάτων
σχεδὸν θελόντων ἐκπεσεῖν τῶν ὀφρύων
τὰ κῶλα μηκύνουσι τῇ παρεκτάσει·
καὶ τῶν μελῶν λύουσι τὰς θέσεις ὅλας,
καὶ τὰς ἑαυτῶν ἠγνοηκότες φρένας
τὸν ἀέρα πλήττουσι καὶ τοῖς δακτύλοις
σκιαγραφοῦσι τοὺς ἀσυνθέτους δρόμους·
ἄγχουσι καὶ τύπτουσι τὴν σκιὰν μόνην,
καὶ συντόνως κράζουσι τοῖς ἱπποστάταις,
ἐκεῖθεν ἔνθεν μηδὲν ἀκροωμένοις·
ἐν ἀστάτῳ γὰρ τῆς θεωρίας δρόμῳ
συναστατοῦσι τῶν θεατῶν οἱ τρόποι.

59 δὲ] τε M || 61 φθόνου] βίου M || 62 φόνου] φόβου M, φθόνου P || 64-75 desunt in M || 68 παρακρατεῖται T] περικρατεῖται PV edd. || 78 βοαῖς] ῥοαῖς M || 79 ὅπου M Lauxtermann] ὅππου P, ἵππου V Querci, ἵπποις Tartaglia, εἵ που dubitanter Lauxtermann || 86 πλήττουσι] τύπτουσι M || 90 ἀκροωμένοις] ἠκροωμένος M

Οὐ νοῦς παρ' ὑμῖν δεκτικὸς πονηρίας,
οὐ βλέμμα πικρόν, οὐκ ἀσύμφορος λόγος,
οὐ γλῶττα χαῦνος, οὐ διάρρυτος γέλως
εἰκῇ παρ' ὑμῖν τοὺς ὀδόντας δεικνύει·
οὐ τόξον ὑμῖν καίπερ οὖσι τοξόταις
ἐργῶδες οὕτως, ὡς τὸ πέμπειν εὐστόχως
βέλος κατ' αὐτοῦ τοῦ πονηροῦ τοξότου.
Σφαῖραν δὲ διττήν, τὴν μὲν εἰς τὸ γυμνάσαι
τὸ σῶμα παίζεις, τὴν δὲ νουνεχῶς ἔχεις,
ὅτε πρὸς ὕψος ἐκταθεὶς τὴν καρδίαν
ζητεῖς τὸν εἱρμὸν τῶν ἄνω σφαιρωμάτων.
Οὕτως ἐδείχθης σκεῦος ἐξειλεγμένον
κειμήλιόν τε πατρικῶν ἀγαλμάτων·
οὕτω προῆλθες Ἡρακλῆς τῷ πράγματι,
λαβὼν τὰ χρυσᾶ μῆλα, τοὺς σοφοὺς λόγους,
τέμνων τε πάντας τοὺς νοουμένους ὄφεις,
τοὺς τοῦ δράκοντος θηριώδεις αὐχένας,
τοὺς πολλάκις φυέντας, ἀλλὰ πολλάκις
τῷ σῷ λογισμῷ δραστικῶς τετμημένους.
Ἀλλ' εὐτρέπιζε τοῦ λόγου τὴν ἀσπίδα,
ὅπως πρὸ πάντων εὑρεθῇς πρωτοστάτης
φράζων ἐκείνους τοῦ πατρός σου τοὺς πόνους,
οὓς ἀντὶ πάντων ἐκτελῶν καθημέραν
κάμνει, μεριμνᾷ, δυσφορεῖ, τοξεύεται,
καὶ πόλλα πάσχει πολλάκις καὶ τέρπεται·
ζωῆς γὰρ αὐτὸν ζωπυροῦσιν ἐλπίδες.
Δέον σε λοιπὸν καὶ πρὸς ὅπλα καὶ μάχας·
χρὴ γὰρ μάχεσθαι τοῖς φιλοῦσι τὰς μάχας,
ὡς Ἡρακλείδην τῷ τεκόντι συντρέχειν.
Κίνησον ὅπλα πατρικῶς τεθηγμένα,
παῦσον τὸν ἰὸν τῆς ἐχίδνης Περσίδος,
θλᾶσον τὰ κέντρα τῶν παρ' Ἴστρῳ σκορπίων.
Ἔχεις ἑτοίμους εἰς ἀνάγκην συμμάχους
δι' ὧν μένεις ἄτρωτος, ὁπλίτας ἔχων
ἐκ τοῦ σὲ γεννήσαντος ἐξ ἀϋλίας,
ὑφ' οὗ κυηθεὶς ἀπάτωρ γίνῃ πλέον·
τῶν γὰρ παρ' ἡμῖν σαρκικῶν κυημάτων
ὁ πνεῦμα γεννῶν πατρικώτερος μένει.

93 ὑμῖν PV Querci, Tartaglia] ἡμῖν M *PG*, vitio preli ut vid. || 95 χαῦνος] χαύνη T || 96 ὑμῖν] ἡμῖν M || 100 τὴν μὲν εἰς τὸ γυμνάσαι] μηδὲν εἰς τὸ δαμᾶσαι M || 104 ἐξειλεγμένον] ἐξηλεγμένον M || 105-106 om. M || 110 ἀλλὰ πολλάκις] ἀλλ' αὖθις ἄναξ M || 111 λογισμῷ] λόγῳ M || 114 πόνους] λόγους M || 116 μεριμνᾷ] μερίμναις M || 117 om. edd. || 122 πατρικῶς T Hilberg] πατρικὰ PV edd. || 125 συμμάχους] συμμάχεις P

Appendice con discussione di alcune varianti[29]

v. 9: benché la forma tràdita da M possa giovarsi di un confronto (seppur entro certi limiti) con un luogo poetico del Nazianzeno, *Carm.* II 1, 38, vv. 39-42 Piottante Σήμερον ἐκ νεκύων Χριστὸς μέγας, οἷσιν ἐμίχθη, / ἔγρετο καὶ θανάτου κέντρον ἀπεσκέδασε / καὶ ζοφεροὺς πυλεῶνας ἀμειδήτου Ἀΐδαο / ῥήξατο καὶ ψυχαῖς δῶκεν ἐλευθερίην, sembra qua preferibile mantenere il già vulgato ἐφθάρη di PV, che, oltre a garantire l'effetto fonico, quasi onomatopeico, nel riecheggiamento di φράγμος ἤρθη (in generale questi versi sono tutti caratterizzati dall'allitterazione: per es., cfr. al v. 11 καὶ χοῦς χαμερπής, e al v. 12 καὶ πνεῦμα πηλὸς e ἀρραβῶνα λαμβάνει), è meglio corroborato dall'*usus* del Pisida in clausola di trimetro: cfr. *Heracl.* I 24-25 … καὶ τὸ πῦρ ὑπερβράσαν / σὺν τῷ θεουργήσαντι συγκατεφθάρη, e 89 … πᾶσα σὰρξ διεφθάρη; *Van. vit.* 24 (*scil.* la superbia) ὃ πρὶν κυηθῇ τῇ φθορᾷ συνεφθάρη; etc. Sulla predilezione da parte del poeta per le figure di suono e per l'allitterazione, cfr. Magnelli 2005, p. 203; D'Ambrosi 2010, p. 22 e n. 40.

v. 10: rispetto al vulgato κοινά, καινά di M e T è senz'altro più calzante al fine della descrizione del rinnovamento pasquale. Numerosissimi i paralleli patristici che ne danno prova: qualora ve ne fosse bisogno, cfr., ad esempio, Gr. Naz. *Or.* 44, 4 (*PG* XXXVI, col. 612) Ἐντεῦθεν ἡ καινὴ κτίσις, καὶ μεθέορτος ἑορτή, καὶ πάλιν ἐγὼ πανηγυριστὴς, ἐγκαινίζων τὴν ἐμαυτοῦ σωτηρίαν, 8 (*ibid.*, col. 616) Ἐγκαινίων ἡμέρα, τοιαύτῃ τρυφῇ, τοιούτοις ἐδέσμασιν… Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ γέγονε τὰ πάντα καινά (citazione da *2Cor.* 5, 17), e 12 (*ibid.*, col. 621) καὶ καινοὶ πρὸς τὸν καινὸν βίον παραπεμφθείην; etc. Il nesso πάντα καινά in questa sede metrica appare peraltro garantito da tre passi di Manuele File, *Carm.* III 13, 71 e V 40a, 9, ma soprattutto II 44, 64 Miller, intitolato Αὐθωρὸν ἀποστοματισθέντες πρὸς τὸν αὐτοκράτορα περὶ ἀναστάσεως, chiaramente modellato sul poemetto pisidiano di cui ci occupiamo (tutte le imitazioni sono registrate da Sternbach 1900, p. 195 n. 2). Per l'oscillazione κοινός-καινός nella tradizione manoscritta del Pisida, ricordo anche il caso documentato in *Exp. Pers.* II 121 καινῶν ἀπάρχῃ τοῦ στρατοῦ γυμνασμάτων, in cui καινῶν è congettura di Sternbach sul κοινῶν dei codici MVP (cfr. Pertusi 1959, p. 102, apparato critico *ad loc.*).

v. 35: ἐνδιδύσκεται del codice M, già proposto da Tartaglia 1998, p. 59 sul vulgato ed inappropriato ἐκδιδύσκεται, è supportato anche dalla probabile imitazione di questo passo da parte di Theod. Stud. *Epigr.* 33, 3 Speck … σαρκὸς ἐνδιδύσκεται πάχος.

[29] Nelle note testuali che seguono adopero le seguenti abbreviazioni ed edizioni delle opere di Giorgio di Pisidia: per l'*Hexaemeron* (= *Hex.*) cito da Gonnelli 1998; per i poemi storici ed encomiastici (*Bellum Avaricum* [= *Bell. Avar.*], *In Bonum patricium* [= *Bon. patr.*], *Expeditio Persica* [= *Exp. Pers.*], *Heraclias* [= *Heracl.*], *In Heraclium ex Africa redeuntem* [= *Heracl. ex Afr. red.*], *In restitutionem S. Crucis* [= *Rest. Cruc.*]) da Pertusi 1959; per i carmi morali e religiosi (*De vanitate vitae* [= *Van. vit.*] e *Contra Severum* [= *Sev.*]) dall'edizione di Querci, ristampata in *PG* XCII, coll. 1581-1600 e 1621-1676; per il carme esametrico *De vita humana* (= *Vit. hum.*) da Gonnelli 1991; per il componimento scoptico *In Alypium* (= *Alyp.*) da Sternbach 1891, pp. 1-4; e per gli *Epigrammata* (= *Epigr.*) da Sternbach 1891, pp. 16-18, e Sternbach 1892. Per comodità, di questi ultimi riporto, fra parentesi, anche il corrispondente nell'edizione di Tartaglia 1998.

v. 37: a difesa di συνθέσεις si possono citare molti paralleli, come il v. 84 del nostro testo (καὶ τῶν μελῶν λύουσι τὰς θέσεις ὅλας); *Hex.* 631 … ὀμμάτων θέσεις, e 632-633 … πῇ δὲ συνθέσεις / τῶν ἐντέρων πλέκουσι…; *Heracl.* I 46 … τῶν μελῶν αἱ συνθέσεις (cfr. Const. Stilb. *Carm. de incend.* 634 Hörandner … τῶν μελῶν τὰς συνθέσεις); *Alyp.* 21 καὶ τὴν ἐμὴν ἔσφιγξε τῆς ψόας θέσιν, e 56 ἔχεις δὲ φρικτὰς τῶν παρισθμίων θέσεις; etc., su cui Sternbach 1900, pp. 25-26. Altrove si può ricordare, per esempio, Gr. Naz. *Or.* 37, 11 Moreschini; *Carm.* I 2, 10, v. 204 Crimi … συνθέσεώς τε σωμάτων (con presenza della forma δέσιν nei testimoni deteriori della tradizione, quelli cioè riconducibili ad Ω: cfr. Crimi, Kertsch, Guirau 1995, p. 128); Bas. *Hom. in XLIV psalm.* 5 (*PG* XXIX, col. 400); etc.

v. 41: sulla bontà della lezione πορφύραν di M e T si sono già espressi Sternbach 1900, p. 130 n. 3; Lauxtermann 2019, p. 31 n. 40, con opportuno rimando a Whitby 1995, pp. 121-122. L'immagine ritorna più volte nel Pisida: cfr. *Heracl.* I 195 sgg.; *Sev.* 445-447.

v. 43: sul fatto che μελαγχίτων, epiteto del Maligno, sia la lezione corretta non sussiste alcun dubbio. Merita osservare tuttavia che la voce è attestata, precedentemente al Pisida, soltanto in Eschilo: *Pers.* 115 (da cui il poeta potrebbe averlo desunto), e *fr.* 451q, 14 Radt. In seguito, ritorna in Psello, *Hist. brev.* 75, p. 62 Aerts, ove ricorre in riferimento a Foca, di nero vestito, che si presenta al cospetto di Eraclio; Ioh. Tzetz. *Theog.* 259 Leone; etc. in *LBG*, *s.v.* Fra i composti in -χίτων, gli unici altri di cui Giorgio si serve sono σαρκοχίτων e ὑγροχίτων, entrambi nel carme esametrico *Vit. hum.*, rispettivamente ai vv. 5 e 48: l'uno è *hapax* assoluto, usato per designare Ares (modello è Nonn. *D.* XXI 320, ove l'esametro è aperto dall'equivalente Ἄρεϊ χαλκοχίτωνι, che a sua volta varia il formulare … Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων omerico: cfr. *Il.* I 371; II 47; III 131; Whitby 2014, p. 446), l'altro, attestato in precedenza in Nonn. *D.* XXIII 112 e 311, è attributo delle palpebre umane, «umide vesti» degli occhi (ὄμματα δὲ στίλβωμεν ἐν ὑγροχίτωνι καλύπτρῃ: cfr. *Hex.* 722-723). Per il colore μέλας associato al Diavolo, chiara allusione alla caduta di Lucifero, e volutamente in contrasto con la descrizione del rinnovamento pasquale che fa prevalere la luce sulle tenebre del peccato (vv. 1-7), cfr., *e.g.*, *Barn.* 4, 10; Gr. Naz. *Carm.* II 1, 55, 17 (*PG* XXXVII, col. 1400); etc.

v. 44: per ἀπ' ἀρχῆς nei poemi del Pisida e soprattutto per la presenza di ἀπ' *in thesi secunda*, cfr. Sternbach 1900, p. 261, nonché tutti i passi già raccolti in Sternbach 1891, p. 31, commento a *Rest. Cruc.* 60.

vv. 61-62: l'opposizione φθόνος-φόνος si difende non solo confrontando l'ipotesto neotestamentario (*Matth.* 27, 18; *Mc.* 15, 10), ma anche, e soprattutto, con l'accostamento di *Epigr.* 28 (= 111 Tartaglia) εἰς φθόνον, in cui si legge: τὸ δευτερεῦον τοῦ φθόνου γράμμα ξέσας / εὕροις ἐν αὐτῷ τὸν φόνον τεθηγμένον· φόνος γάρ ἐστιν ὁ φθόνος τῶν βασκάνων. Sul tema, esteso dai Padri anche alla vicenda di Caino e Abele, cfr. Bas. *Hom. de inv.* 3 (*PG* XXXI, col. 376) καὶ ὁ Κάϊν δείκνυται, ὁ πρῶτος μαθητὴς τοῦ διαβόλου, καὶ φθόνον καὶ φόνον παρ' αὐτοῦ διδαχθείς, τὰς ἀδελφὰς ἀνομίας, ἃς καὶ Παῦλος συνέζευξεν, εἰπών· μεστοὺς φθόνου, φόνου (*Rom.* 1, 29); *Reg. brev. tract.* 63 (*ibid.*, col. 1124) … φθόνου διδόντες ἀπόδειξιν τοῦ συζύγου τῷ

φόνῳ; Greg. Nyss. *Hom. de beat.* 7, p. 159 Callahan; Ioh. Chrys. *Hom. in Gen.* 19, 2 (*PG* LII, col. 162); ps.-Gr. Naz. *Christ. Pat.* 1425 πέπρακας, ἐκδέδωκας εἰς φόνον φθόνῳ; etc. Vd. Sternbach 1900, pp. 140-141; e si aggiunga Man. Phil. *Carm.* II 198, 80 Miller φθόνος τὸ Σατὰν ὅπλον εἰς νίκην φόνου. Limitatamente alla confusione che si registra nei manoscritti in corrispondenza del v. 62 fra φόνου-φόβου-φθόνου, si ricordano, fra i moltissimi casi più o meno speculari, Hes. *Theog.* 228; *Scut.* 155; A. *Ag.* 1309; *Sept.* 123; *Pr.* 355 e 859; S. *OC* 1234-1235; E. *Andr.* 780; *Ph.* 479; *Med.* 1267; Emped. fr. 121 D.-K.; NT *Gal.* 5, 21; *1Pt.* 2, 1; Ign. Diac. *Tetr.* I 31, 2 Müller; ps.-Gr. Naz. *Christ. Pat.* 335-336.

v. 68: παρακρατεῖται del solo codice T è supportato da *Bell. Avar.* 75 ἕως τὸ γῆρας τὸν Σκύθην παρεκράτει; *Heracl.* I 168; *Hex.* 115, 446 e 644. Vd. anche Sternbach 1900, p. 244 e n. 3.

v. 78: dovuto forse a un errore di anticipazione dal συνεισρέοντες del verso successivo, ῥοαῖς di M è chiaramente deteriore a fronte della ripresa di Psello, *Poem.* 9, 743 γλῶσσα τραχεῖα καὶ βοὴ πεφυρμένη. Per ἦχος e βοή, qualora vi sia bisogno, cfr. anche *Exp. Pers.* I 181-182 πολλὴ δὲ παφλάζουσα ῥευμάτων βοὴ / τὸν ἦχον ὑψώσασα…; Ann. Comn. *Alex.* III 8, 9, p. 108 Reinsch-Kambylis; Theod. Prodr. *Dros. Char.* V 366.

v. 79: per l'avverbio di luogo ὅπου («là dove», con riferimento ai παιδικοὶ ἱππόδρομοι di v. 77), cfr. ad esempio *Exp. Pers.* I 10 e 130; *Bon. patr.* 24; *Sev.* 723; *Hex.* 1130. Non è quindi necessario correggere ἵππου in εἴ που, che sarebbe alquanto difficile con l'indicativo (cfr. Lauxtermann 2019, p. 33 n. 49): limitandoci al *corpus* di Giorgio di Pisidia, cfr. *Exp. Pers.* I 91, con ottativo, e *Van. vit.* 151, con congiuntivo; né può essere in alcun modo corroborata la proposta ἵπποις di Tartaglia 1998, p. 59, sintatticamente ingiustificabile, anche dal punto di vista della resa del verso: cfr. *ibid.*, p. 255: «i patiti delle corse, seguendo a volo le falcate dei cavalli». Si noti, difatti, che συνεισρέω, ha valore assoluto (cfr. Ael. *Nat. anim.* I 2; Ios. *Bell. Iud.* II 425; Lib. *Decl.* 51, 1, 6; etc.), e ad altro non mira, qua, se non a descrivere gli spettatori che si accalcano all'ippodromo. La resa ultima dell'espressione non sarà pertanto così diversa da quella crisostomica ἐπὶ τὸν ἱππόδρομον τρέχειν, che troviamo attestata in *Hom. de Laz.* 7, 1 (*PG* XLVIII, col. 1045); *Anom.* 3, 7 (*ibid.*, col. 726).

v. 86: τύπτουσι di M è errore di anticipazione prodotto dal v. 88 (la lezione potrebbe confermare che l'antigrafo, proprio come M, avesse il testo disposto su due colonne: in questa direzione potrebbero spiegarsi anche le omissioni in M dei vv. 30 e 105-106, caduti per omoteleuto). Sul piano formale, si dovrà confrontare *Hex.* 717 τὸν ἀέρα πλήττοντες, ὡς οἱ τοξόται, nonché Man. Phil. *Carm.* II 95, 74 Miller (nella stessa *sedes*, e sempre con verbo al participio). Benché si tratti di un *topos* frequentissimo negli scrittori ecclesiastici e in genere nella predica moralistica (in questa sede, bastino Luc. *Nigr.* 29; Gr. Naz. *Or.* 37, 18 Moreschini; *Carm.* II 1, 17 v. 82 [*PG* XXXVII, col. 1267]; Amph. Ic. *Sel.* 150-157 Oberg, con commento *ad loc.*; Tartaglia 1998, p. 256 n. 23), non si può escludere che il poeta sia stato influenzato dalla tirata di Gr. Naz. *Or.* 43, 15 Bernardi Ὅπερ οὖν πάσχοντας ἔστιν ἰδεῖν περὶ τὰς ἀντιθέτους ἱπποδρομίας τοὺς φιλίππους τε καὶ φιλοθεάμονας – πη-

δῶσι, βοῶσιν, οὐρανῷ πέμπουσι κόνιν, ἡνιοχοῦσι καθήμενοι, παίουσι τὸν ἀέρα, τοὺς ἵππους δὴ τοῖς δακτύλοις ὡς μάστιξι, ζευγνύουσι, μεταζευγνύουσιν (il passaggio è ripreso quasi alla lettera da Psell. *Poem.* 7, 169-171).

v. 95: l'impiego di χαῦνος come aggettivo a due uscite, non altrimenti documentato nel *corpus* pisidiano, dove ricorre sempre al neutro singolare (*Hex.* 552, 560, 697 e 1587; *Van. vit.* 179), è giustificato almeno da Plat. *Leg.* 782e χαύνους τὰς ψυχάς; *Schol. in Hom. Od.* XI 386; e soprattutto da un dodecasillabo di uno dei numerosi epigrammi che il *codex unicus* Vaticanus Pal. gr. 367, sec. XIII, attribuisce a un non meglio noto Πατρίκιος (del X sec.): cfr. *Epigr.* 36, 17 καὶ γλῶττα χαῦνος μὴ δυναμένη λέγειν (edizione del testo a cura di Vassis 2015, pp. 343-344; lo studioso non fa presente il parallelo con Giorgio, che di Πατρίκιος è senz'altro modello: cfr. anche il primo emistichio del v. 14 οὐ τόξον ἡμῖν, che quasi ripete il nostro v. 97 οὐ τόξον ὑμῖν, ma può comunque essere utile rammentare con lui che *Epigr.* 9, 1-2 risente proprio di Georg. Pis. *Epigr.* 52 [= 18 Tartaglia]: vd. *ibid.*, p. 348). Sul ricorso a forme aggettivali maschili per il femminile, cfr. Kannicht 1969, p. 108, commento a E. *Hel.* 335. Usi analoghi sono documentati, nel *corpus* pisidiano, ad esempio anche per νόθος: cfr. *Exp. Pers.* III 259; *Rest. Cruc.* 36; *Heracl.* I 107; ed anche *Van. vit.* 49 δόξαν νόθην in δόξαν νόθον, come già suggeriva Sternbach 1900, p. 230 n. 5; ai codici ispezionati dal filologo polacco, si aggiungano i due testimoni delle poesie del Nazianzeno (Monacensis gr. 416, f. 172^{r}, e Parisinus gr. 1220, f. 210^{v}), che tramandano i vv. 41-56 di *Van. vit.* fra i carmi del Cappadoce (cfr. Gonnelli 1991, p. 120, nonché Lauxtermann 2003, p. 93).

v. 110: per l'immagine presentata, cfr. *Sev.* 65-68 πολλοὶ γάρ εἰσι τῶν Ἀκεφάλων αὐχένες / … / καὶ πολλάκις φύουσι καὶ τετμημένοι / τρέφουσιν αὖθις μετὰ τραχήλους ὡς ὄφεις, e soprattutto *Bell. Avar.* 52-56, ove si descrive la disfatta di Foca, drago furibondo, ὅς ἦγε πολλοὺς εἰς τὸ βλάπτειν αὐχένας / ὕδρας ἐκείνης τῆς λαλουμένης πλέον, / οἵ μέχρι νῦν σπαίρουσι καὶ τετμημένοι / φύουσιν αὖθις. Benché il poeta non sia restio a polarizzare πολλάκις ed αὖθις – pur riferendo sempre il secondo all'azione del rinascere delle teste, e non alla loro recisione, come avverrebbe qui –, ἀλλ' αὖθις ἄναξ di M risulta in ogni caso problematico metricamente (cfr. già Sternbach 1900, p. 265 n. 2: «interpolationem vocis αὖθις mensura prodit»), obliterando, fra l'altro, l'anadiplosi di πολλάκις che ben si presta qui a presentare il reiterarsi ciclico dell'azione. Sul piano della forma, richiamerei a un passo della *Batrachomyomachia*, 89-90 πολλάκι μὲν κατέδυνεν ἐφ' ὕδατι, πολλάκι δ' αὖτε / λακτίζων ἀνέδυνε; Gr. Naz. *Carm.* I 1, 7 vv. 34-35 Moreschini πολλάκι ταρσὸν ἄειρεν ἐφ' ὕδατι, πολλάκι δ' αὖτε / χάσσατο (palesemente modellato sul passo appena citato); e infine Nonn. *D.* XXV 230.

v. 117: dell'omissione di questo verso nell'edizione di Querci ho già avuto modo di trattare estesamente in Rossi 2018.

v. 122: l'avverbio è di certo *difficilior*. In questa sede metrica si ritrova, fra l'altro, in Gr. Naz. *Carm.* I 2, 8 v. 77 Werhahn τοῦ καὶ διδόντος καὶ[30] πατρικῶς αἰτου-

[30] Non dovrà accogliersi l'espunzione del καί proposta dall'editore: la congiunzione infatti è pre-

μένου; e poi, più tardi, in Theod. Prodr. *Carm. hist.* 45, 145 Hörandner καὶ μαλθακισθῇ πατρικῶς τὴν καρδίαν; Man. Phil. *Carm.* II 49, 2 Miller; ma soprattutto Theod. Diac. *De Creta capta* I 99 Criscuolo μόνον φανείτω πατρικῶς ὡπλισμένος, che già Sternbach 1900, p. 251 n. 1, rammentava a favore della congettura di Hilberg, supportata dal codice T.

Andrea Rossi

Astruc, Concasty, Bellon, Förstel 2003 — C. Astruc, M.-L. Concasty, C. Bellon, C. Förstel *et al.*, *Catalogue des manuscrits grecs. Supplément grec, numéros 1 à 150*, Paris 2003

Campana 1942 — A. Campana, *Chi era lo stampatore Bartolomeo de Columnis di Chio?*, in *Studi e ricerche sulla storia della stampa del Quattrocento*, Milano 1942, pp. 1-32

Crimi, Kertsch, Guirau 1995 — Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù, carme giambico [I, 2, 10]*. Introduzione, testo critico e traduzione di C. Crimi. Commento di M. Kertsch. Appendici a cura di C. Crimi e J. Guirau, Pisa 1995

D'Ambrosi 2003 — M. D'Ambrosi, *L'esametro accentuativo in Giorgio Pisida*, «Bollettino dei Classici» s. III, 24, 2003, pp. 105-133

D'Ambrosi 2010 — M. D'Ambrosi, *Giorgio Pisida, Epigr. XCVI Sternbach (= 11 Tartaglia): nota metrico-testuale*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» n.s. 47, 2010, pp. 5-29

Enrico 2020 — M. Enrico, *Sulla tradizione manoscritta di Giorgio di Pisidia: il Vat. Barb. Gr. 279*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 17, 2020, pp. 153-166

Follieri 1980 — E. Follieri, *I calendari in metro innografico di Cristoforo Mitileneo*, I, Bruxelles 1980

Gautier 1964 — P. Gautier, *Jean V l'Oxite, patriarche d'Antioche, notice biographique*, «Revue des Études Byzantines» 22, 1964, pp. 128-157

Gonnelli 1991 — F. Gonnelli, *Il «De vita humana» di Giorgio Pisida*, «Bollettino dei Classici» s. III, 12, 1991, pp. 118-138

Gonnelli 1998 — F. Gonnelli (ed.), Giorgio di Pisidia, *Esamerone*. Introduzione, testo critico, traduzione e indici, Pisa 1998

Hilberg 1887 — I. Hilberg, *Textkritische Beiträge zu Georgios Pisides*, «Wiener Studien» 9, 1887, pp. 207-222

sente in tutti i testimoni primari della tradizione manoscritta diretta, fatto salvo il Ticinensis Aldini 80, sec. XV, siglato P, alla cui ascendenza bisogna imputare una fitta attività filologica, che ha portato, fra l'altro, all'eliminazione, nei trimetri con soluzione, di monosillabi metricamente "scomodi": cfr. Crimi, Kertsch, Guirau 1995, p. 79. Nei carmi giambici di Gregorio non infastidisce l'anapesto in IV sede, che ricorre con elevata frequenza: su questo, cfr. la rassegna in Stoppel 1881, pp. 53-59. Un nuovo testo critico di I 2, 8 di Gregorio, necessario in quanto quello di Werhahn 1953 è basato solo su alcuni manoscritti, peraltro non tutti primari, è in preparazione ad opera di chi scrive.

Kannicht 1969 — R. Kannicht (Hrsg.), Euripides, *Helena*, II, Heidelberg 1969

Lauritzen 2020 — F. Lauritzen, *Late Antique Philosophy and the Poetry of George of Pisidia*, in N. Kröll (ed.), *Myth, Religion, Tradition, and Narrative in Late Antique Greek Poetry*, Wien 2020, pp. 59-68

Lauxtermann 2003 — M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres*, I, Wien 2003

Lauxtermann 2019 — M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts*, II, Wien 2019

Magnelli 2005 — E. Magnelli, *Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia*, «Medioevo Greco» 5, 2005, pp. 201-206

Mogenet, Leroy, Canart 1989 — *Codices Barberiniani Graeci. Tomus II. Codices 164-281*. Recensuit I. Mogenet. Enarrationes complevit I. Leroy. Addenda et indices curavit P. Canart, Città del Vaticano 1989

Pertusi 1956 — A. Pertusi, *Dei poemi perduti di Giorgio di Pisidia*, «Aevum» 30, 1956, pp. 395-427

Pertusi 1959 — A. Pertusi (ed.), Giorgio di Pisidia, *Poemi*, I, *Panegirici epici*, Ettal 1959

Querci 1777 — J. M. Quercius, *Opera Georgii Pisidae*, in J. M. Quercius, P. F. Fogginius, *Corporis Historiae Byzantinae Nona Appendix. Opera Georgii Pisidae, Theodosii Diaconi et Corippi Africani grammatici*, Roma 1777

Richard 1964 — M. Richard, *Florilèges spirituels grecs*, in *DSAM* 5 (1964), coll. 475-512

Rochefort 1950 — G. Rochefort, *Une anthologie grecque du XI^e siècle: le Paris. Suppl. Gr. 690*, «Scriptorium» 4, 1950, pp. 3-17

Rossi 2018 — A. Rossi, *Una nota al carme «In Christi resurrectionem» di Giorgio di Pisidia*, «Medioevo Greco» 18, 2018, pp. 239-243

Sternbach 1891 — L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita*, «Wiener Studien» 13, 1891, pp. 1-62

Sternbach 1892 — L. Sternbach, *Georgii Pisidae carmina inedita. Pars II*, «Wiener Studien» 14, 1892, pp. 51-68

Sternbach 1900 — L. Sternbach, *Studia Philologica in Georgium Pisidam*, «Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydzial filologiczny» s. II, 15, 1900

Stoppel 1881 — P. Stoppel, *Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scenicorum imitatione et arte metrica*, Dissertatio inauguralis…, Rostochii 1881

Surace 2011 — D. Surace, *Copisti greci in tre codici sconosciuti della Bibliteca Nazionale Centrale di Roma (S. A. Valle 100, 102-103)*, «Νέα Ῥώμη» 8, 2011, pp. 219-314

Taragna 2007 — A. M. Taragna, *Sulla fortuna di Giorgio di Pisidia in Michele Psello. Il caso del carme «In Christi resurrectionem»*, in M. Hinterberger, E. Schiffer (Hrsgg.), *Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York 2007, pp. 308-329

Taragna 2020 — A. M. Taragna, *Leo Choirosphaktes, Reader of George of Pisidia. Notes on the Language and Style of the So-Called «Thousand-Line Theology»*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 70, 2020, pp. 357-378

Tartaglia 1998	L. Tartaglia (ed.), *Carmi di Giorgio di Pisidia*, Torino 1998
Vassis 2015	I. Vassis, *Die Epigramme des sogenannten Anonymus Patrikios im cod. Vat. Pal. gr. 367*, in Th. Antonopoulou, S. Kotzabassi, M. Loukaki (eds.), *Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture*, Boston – Berlin – München 2015, pp. 329-356
Vassis 2019	I. Vassis, *George of Pisidia: the Spring of Byzantine Poetry?*, in W. Hörandner, A. Rhoby, N. Zagklas (eds.), *A Companion to Byzantine Poetry*, Leiden-Boston 2019, pp. 149-165
Werhahn 1953	Gregorii Nazianzeni *Σύγκρισις βίων*. Carmen edidit, apparatu critico munivit, quaestiones peculiares adiecit H. M. Werhahn, Wiesbaden 1953
Whitby 1995	M. Whitby, *The Devil in Disguise: The End of George of Pisidia's «Hexaemeron» Reconsidered*, «The Journal of Hellenic Studies» 115, 1995, pp. 115-129
Whitby 2014	M. Whitby, *A Learned Spiritual Ladder? Towards an Interpretation of George of Pisidia's Hexameter Poem «On Human Life»*, in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston 2014, pp. 435-457

The *xenodocheion* of Saint Ioustus at Oxyrhynchus

Charitable foundations, that is, *nosokomeia*, *xenones*, *xenodocheia*, *gerontokomeia*, *kelephokomeia* etc., mainly dependent on churches and monasteries, constituted one of the most representative forms of philanthropy to the sick and/or those in need in the Byzantine Mediterranean.[1] In Egypt, a region of the eastern Empire in which Christianity spread over rapidly from the 3rd c. A.D. on,[2] many Christian *piae causae* were founded in big cities or in the countryside and economically supported by prosperous individuals, the administrators of great estates, the local diocesan Church or certain monasteries.[3]

This paper focuses on P.Oxy. LXVII 4620 (5th/6th c.), a papyrus document which refers to a *xenodocheion* associated with the shrine of St. Ioustus at Oxyrhynchus. This document deserves our attention because it is the only published text in which a charitable institution appears as an establishment dependent on this sanctuary. St. Ioustus' life and cult are well-witnessed in hagiographical, papyrological, and epigraphic sources, discussed by the contemporary scholarship.[4] Aim of this article is to draw a connection between the forms of St. Ioustus' veneration (that is, his sanctuary, donations to it, prayers, amulets, and votives offered to the saint) and the function of a charitable foundation in the framework of the shrine devoted to him. What is more, the article pursues to relate the existence of this institution with the cult of St. Ioustus as a therapeutic saint in the light of the papyrological sources, and consequently the function of the foundation as a guest

The present article was prepared during my post-doctoral research carried out in the framework of a scholarship offered by the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, during the academic year 2021-2022. — The papyrus and ostraca editions follow the official abbreviations of the *Checklist of editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic papyri, ostraca and tablets* (http://papyri.info/docs/checklist). The editions of the ancient Greek literary texts are noted once a certain excerpt is quoted. The translation of all quotations are mine, unless otherwise noted.

[1] See Constantelos 1983; Miller 1985; Thomas 1987; Thomas, Constantinides Hero 2000; Constable 2003, pp. 17-18, 35-38; Crislip 2005; Horden 2005; Ferngren 2009, pp. 124-130.

[2] From the large number of the papers concerning Christianity in Egypt see instantly Griggs 1991; van Minnen 1994; Wipszycka 1996; Cappozzo 2007; Martinez 2009; Frankfurter 2018. Particularly on Christianity in Oxyrhynchus see Luijendijk 2008; Blumell, Wayment 2015, based on a great number of textual sources, and offering rich bibliography.

[3] Wipszycka 1972, pp. 109-120; Husson 1974; van Minnen 1995, I, pp. 153-169; Serfass 2008.

[4] O'Leary 1937, pp. 175-176; Baumeister 1972, pp. 117-118; Papaconstantinou 2001, pp. 108-109.

house connected with the saint's healing shrine in Oxyrhynchus,[5] or even as a charitable infirmary associated with his church and funded by the local elite.

Although there are various versions of St. Ioustus' life and martyrdom,[6] it is almost certain that the saint witnessed in the papyrological and epigraphic sources under the name "Ioustus" is the soldier martyr, who died in Egypt under the Great Persecution of Diocletian and was venerated specially in Oxyrhynchus.[7] Several documentary papyri from this city reveal the existence of a shrine – sometimes registered under the Greek term μαρτύριον – dedicated to St. Ioustus, in which his relics were probably repositioned.[8] The author of the private letter P.Oxy. VI 941 (6th c.) signifies a place not far from St. Ioustus' *martyrion*, where the recipient Ioannes could find a brick area (ll. 4-5: παρέχει σοι τόπον ὀλίγον ἢ ἀντὶς τοῦ μαρτυρίου / ἢ ἐξ ἀρ[ι]στερῶν αὐτοῦ ἤγουν ἐκ δεξιῶν «He will offer you a small area on the other side or from the left of the *martyrion*, that is to say, on the right side»). St. Ioustus' shrine is also mentioned in the order of payment P.Stras. V 395 (5th-6th c.), the sender of which asked the presbyter of the church (ll. 1-2: Κυρίῳ μου ἀδελφῷ Μαρτυρίου [*leg.* Μαρτυρίῳ] πρ(εσβυτέρῳ) ἁγίου Ἰ[ο]ὺ/στ[ο]υ «To my Lord Martyrios, presbyter of St. Iousus») to deliver 187 myriads to a worker as an annual salary (ll. 2-3). The same sanctuary probably occurs in the last, badly preserved part of the letter P.Laur. II 46 (6th-7th c., Herakleopolite Nome), which refers to the escape of φόρρωσοι, a term not easily determined yet. According to the emendatory recommendations by Jean Gascou,[9] in l. 13 διάκ(ονον) τοῦ Ἁγίο(υ) Ἰούστου is to be read, but the fragmentary condition of the papyrus sheet does not allow us to correlate the main context of the text with the reference to St. Ioustus' deacon. P.Oxy. X 1311 (5th c.) represents a *memorandum* of delivery or payment in oil intended either for the presbyter of St. Ioustus or as a donation to the church (εἰς τὸ ἔλαιον τοῦ ἀποτακτῆρ(ος(?)) Ἀνιανός (*leg.* Ἀνιανοῦ) πρ(εσβυτέρου) μαρτυρ(ίου) Ἄπα Ἰούστου «For the oil of hermit Anianos, presbyter of Apa Ioustus martyrion»). Let us finally refer to MPER n.s. XVII 78, a 7th c. parchment fragment, the content of which remains uncertain. The text contains a list of μαρτύρια, a term which could refer to a list either of martyr shrines or of martyrdom books;[10] in fr. 2, l. 1 one can read μαρτύρ(ιον) τοῦ ἁγί(ου) Ἰούστου.

The sanctuary of St. Ioustus occurring in the aforementioned papyri seems to have been used as a cult place at the martyr's publicly celebrated anniversary, as

[5] Implications of this connection are expressed by Gesa Schenke, in a comment on the text: Schenke.

[6] See Papaconstantinou 2001, p. 108.

[7] On the cult of Ioustus and other martyrs in Oxyrhynchus see Delehaye 1922; Delehaye 1933, p. 220; Papaconstantinou 2001, pp. 108-109; 286-288; Hidding 2020, pp. 33-66.

[8] On the *martyria* as shrines where the relics of the saints were repositioned see Grabar 1946, pp. 27-31, 37-44; Testini 1980, pp. 123-137; Maraval 1985, pp. 82, 183-194; Papaconstantinou 2001, pp. 274-275; Yasin 2012. On the cult of relics see the recently published Wisniewski 2019, with previous bibliography.

[9] *Berichtigungsliste* VIII, p. 164.

[10] See Papaconstantinou 2000.

well as under other worship circumstances.[11] Enlightening information concerning the stational liturgy officiated at St. Ioustus' sanctuary is provided by the liturgical calendar P.Oxy. XI 1357 (535-536) from the city of Oxyrhynchus.[12] This papyrus document represents a list of churches which the bishop of Oxyrhynchus would visit and perform the Service. In the shrine of St. Ioustus two συνάξεις were to be performed: one on the day of the martyr (col. I, l. 10: ιδ΄ εἰς τὸν ἅγι(ον) Ἰοῦστον ἡμέρ(α) αὐτοῦ)[13] and another one three days later, on the 17th Hathyr (col. I, l. 13: ιζ΄ εἰς τὸν ἅγι(ον) Ἰο[ῦ]στον). The name of St. Ioustus is also registered in the list of churches P.Oxy. LXVII (6th c.), l. 24: το]ῦ ἁγίου Ἰούστου. Considering that (a) all line-beginnings are lost, (b) nothing has been written after the church-names, (c) some of the churches are mentioned more than once, the editor of the text has envisaged it as a document of a liturgical nature, similar to P.Oxy. XI 1357.[14] However, the papyri remain silent concerning the form of the celebration that was taking place at the sanctuary on St. Ioustus' anniversary. One can only imagine that the feast included not only the Eucharist but also psalm-singing, reading excerpts from the saint's martyrdom, litany, procession of his relics, food, drink, even dance.[15]

Let us finally refer to three documentary texts which reveal the financial condition of St. Ioustus' sanctuary. The first one, PSI VII 791 (6th c., Oxyrhynchus), is a list of festal payments (l. 1: γνῶσις χρυσ(οῦ)), according to which several religious institutions had to pay some money to the bishop for certain celebration circumstances: the feasts of the months Thoth, Tybi, Pharmouthi (l. 2), that is, Christmas, Epiphany and Easter, the ἑορταστική (l. 3), and the celebration of St. Philoxenus' anniversary (on the margin between ll. 4 and 5).[16] The contribution of St. Ioustus' sanctuary numbered 2 *nomismata* and 2 *keratia*, a significant sum of money, with which one could lease, for instance, a house yearly (PSI VI 709, 566 A.D.) or a third of a house for two years (P.Oxy. XVI 1965, 553 A.D.).[17] P.Oxy. LXVII 4617

[11] *Martyria* represented worship places, initially separated from the main church edifice. Later, however, they seem to have been gradually structurally dependent on the church building. See Grabar 1946, pp. 312-322, 335-336, 338, 356-357; Testini 1980, pp. 135-137; Maraval 1985, pp. 183-194; Hidding 2020, p. 57. See also Frankfurter 2018, pp. 106-108 and 114, where the author points out that a martyr's place of death and the sanctuary where his/her relics were repositioned represented sites of public and collective popular cult, in which people express their religious emotions.

[12] See the reedition of the text by Papaconstantinou 1996. See also Hidding 2020, pp. 52-53.

[13] For the incompatibility between St. Ioustus' day on 14th Hathyr (10th November), occurring in this papyrus, and that of 10th Mecheir witnessed in other texts (discussed below) see Papaconstantinou 1996, p. 145 (n. on l. 10) and Papaconstantinou 2001, p. 109, where she points out that the 14th Hathyr as the day of St. Ioustus is attested in an unpublished Arabic lectionary.

[14] Gonis 2001, pp. 245-246 (introd. n.).

[15] On these worship practices, the initial objection of the official Church and the final assimilation see Testini 1980, pp. 135-137; Vryonis Jr. 1981; Maraval 1985, pp. 48-50; MacMullen 2009, pp. 29-30; Frankfurter 2018, pp. 114-126; Wisniewski 2019, p. 132; Hidding 2020, pp. 42-43, 56.

[16] Wipszycka 1972, pp. 123-125.

[17] Johnson, West 1949, p. 203. On *nomismata* and *keratia* in Byzantine Egypt see Maresh 1994.

(5th c.) is a similar account of festal payments due from fifteen churches and one monastery from Oxyrhynchites (ll. 1-2: † γνῶσ(ις) ἑορτικ(ῶν) οὔ(τως) / χρεῳ[ ). St. Ioustus' church is listed among them (l. 7: τοῦ ἁγί(ου) Ἰούστου (δηναρίων) (μυριάδες) [). Unfortunately, the amount of money that the religious institutions owed is not known due to a damage in the right side of the papyrus sheet, however it seems that the *martyrion* of St. Ioustus constituted a considerable source of money for the local diocesan Church of Oxyrhynchus. Its financial prosperity could also be proved by the fact that the sanctuary employed a clerk in charge of its economic administration (οἰκονόμος),[18] as P.Oxy. VI 941 mentions (l. 4: τοῦ οἰκονόμου τοῦ ἁγίου Ἰούστου).

The aforementioned papyrus documents reveal that the prosperous shrine of the martyr Ioustus, witnessed only in texts from Oxyrhynchus, was included among the large number of the Christian religious establishments of this city.[19] What is more, the sanctuary seems to have been a place in which the bishop of Oxyrhynchus performed the liturgy, not only in the anniversary of the martyr but also to the purpose of less formal worship circumstances. This information allows us to assume that St. Ioustus was venerated as a popular local martyr in Oxyrhynchus, in the shrine of whom many people were thronging to attend the mass, pray for themselves or their intimates, worship his relics, or offer an oblation to the saint.[20] The archaeological research has revealed a really great number of pilgrim votive offerings, that is, oil lamps, ampullae, amulets, crosses, gems, seals, stamps, and any kind of tokens, in the shrines of several saints all over the Late Antique Mediterranean.[21] We are lucky to have three votive clay oil lamps that come from 6th/7th c. Egypt and bear the name of St. Ioustus. In two of them, LampesMB 12029 and 13656,[22] kept in the Benaki Museum (Athens), the inscription τοῦ ἁγίου Ἰοῦστος (l. Ἰούστου) occurs,[23] while the phrase τοῦ ἁγίου ἀββ(ᾶ) Ἰοῦστος (l. Ἰούστου) is written on the oil lamp KFM 1289, kept in the Königliche Museen zu Berlin.[24] Though not sure, it is possible that these offerings were destined to accompany the bearer's prayers towards St. Ioustus in his shrine at Oxyrhynchus. Even in the case that the votive lamps were destined to be used in pilgrimage centers other that St. Ioustus' sanctuary as well, they prove that the saint was much revered by the believers in Egypt.

The popularity of martyr Ioustus and consequently the number of the pilgrims

[18] On the duties of οἰκονόμος in the churches of Byzantine Egypt see Wipszycka 1972, pp. 135-142.
[19] Barison 1938; Antonini 1940; Clackson 2007, p. 336.
[20] For the motives of pilgrims see Maraval 1985, pp. 137-151, while on the worship practices during their stay in the sanctuaries pp. 213-243.
[21] Frankfurter 2018, pp. 127-130.
[22] For the code-names of the lamps kept in the Benaki Museum I follow the abbreviations used by Papaconstantinou 2001, pp. 108 and 440, nrs. 367, 374.
[23] See Λοβέρδου-Τσιγαρίδα 1972, pp. 135, 138-139 (for the pictures see Table 41, β, 2, Table 42, β, 5).
[24] *DACL* VIII 1 (1928), col. 1108, nr. 48.

who were visiting his shrine in Oxyrhynchus allow us to perceive St. Ioustus' sanctuary as a pilgrimage center, similar to those of other popular martyrs and saints in the Nile country, such as St. Menas at Mareotis, SS. Cyrus and John at Menouthis, Apa Jeremias at Saqqara or Apa Apollo at Bawit and Titkooh.[25] In the facilities of the aforementioned religious establishments guest houses and hostels were included to offer rest and hospitality to the pilgrims.[26] It would be possible, then, that the *xenodocheion* of St. Ioustus mentioned in P.Oxy. LXVII 4620 refers to a pilgrim house or a hostel, apparently dependent on the shrine, in which the pilgrims could rest during their visit to the sanctuary.

We must admit, of course, that the pilgrimage center of St. Ioustus would be of a rather smaller range than those of St. Menas, SS. Cyrus and John, St. Kollouthus, Apa Jeremias or Apa Apollo. These religious establishments, all devoted to more popular saints and constituted parts of large and prosperous church or monastic institutions, with a significant spiritual and social impact in the community, were drawing numerous worshipers from far and wide. The most crucial feature, which characterized them all and seems to have determined their popularity, is the fact that they were dedicated to therapeutic saints, that is, saints who appeared as patrons of the poor or were believed to heal the sick miraculously, either as known physicians (such as SS. Cyrus and John, St. Kollouthus) or merely as charismatic healing saints.[27] Thus, the worshipers turned to them to find cure by visiting their healing shrines, asking oracular questions[28] or even practicing incubation in their sanctuaries.[29]

In the framework not only of the healing power of certain saints but also the intentions of the administrators of the religious institutions to offer hospitality and cure to those in need as the purest and most irrefutable expression of their philanthropic mission, the guest houses of the great and more prosperous churches and

[25] Maraval 1985, pp. 81-84; Brooks Hedstrom 2019, pp. 674-678.

[26] St. Menas: Maraval 1985, p. 321; Grossmann 1998, pp. 287, 297; Bacot 2002. SS. Cyrus and John: Maraval 1985, pp. 318-319; Montserrat 1998. Apa Jeremias: Quibell 1912, pp. 1, 3, 26, 52, 63. Apa Apollo: Clackson 2000.

[27] On Apa Menas see Drescher 1946, pp. 7-34, 104-125; Duffy, Bourbouhakis 2003, pp. 74, 78-81. On Apa Apollo see *Hist. Mon.* 8, 7 (Festugière): Ἦν γοῦν ἐν τῇ πλησίον τῆς οἰκουμένης ἐρήμῳ ἐν τῇ δυνάμει διάγων τοῦ πνεύματος σημεῖά τε καὶ ἰάσεις ἐπιτελῶν θαυμαστάς «He lived in the desert near the inhabited region, passing his life under the power of the spirit and performing signs and miraculous cures». On the fact that some saints were thought to be therapeutic saints by tradition, but in fact they did not practice medicine see Pazzini 1937, p. 11.

[28] On the practice of oracle-asking and answering in the shrines of many saints in Egypt, some of them therapeutic saints, such as Kosmas and Damian, Kollouthus, Philoxenus, Leontius, in the light of the papyrological sources, see Maraval 1985, p. 139; Papaconstantinou 1994; Husson 1997; Frankfurter 2018, pp. 130-132, 186-189.

[29] See Maraval 1985, pp. 224-229; Frankfurter 2018, pp. 132-139; Hidding 2020, pp. 83, 88, 92. On the problematic issue of the interpretation of the term «incubation» in the framework of its use in a Christian context, the incubation practices, and the existence of incubation centers in Christian Late Antique East see Renberg 2017, pp. 745-807, in which the ancient sources and the modern scholarship are fully discussed.

monasteries in Late Antique Egypt represented not merely pilgrim hostels but rather well-organised hospices, infirmaries and hospitals, where not only pilgrims but also sick people enjoyed hospitality and health care by specialised personnel.[30] As it has been pointed out at the beginning of this article, these charitable foundations (*piae causae*) were administered by the superior of the monastery or representative monks, clerics of the local diocesan Church or agents of the local elite, while the emperor, prosperous individuals, the Church, and the authorities of the local large estates supported the institutions economically.

Could one support that St. Ioustus' *xenodocheion* was not a mere guest house for pilgrims but rather a charitable institution like those described above? We must admit that it is not easy to answer to this question; the papyri provide us with mere implications concerning the issue. The relation of St. Ioustus with healing is implied in the Christian amulet P.Oxy. VIII 1151 (5th c.) from Oxyrhynchus, a charm destined to protect Joannia (ll. 11, 30) from fever and other ills (ll. 34-38).[31] In the last part of the papyrus sheet, several locally venerated martyrs[32] are appealed to, one of whom being Ioustus (ll. 46-51: κ(αὶ) τοῦ / ἁγίου Σερήνου κ(αὶ) τοῦ / ἁγίου Φιλοξένου κ(αὶ) τοῦ / ἁγίου Βήκτωρος κ(αὶ) τοῦ / ἁγίου Ἰούστου κ(αὶ) πάντων / [τῶ]ν ἁγίων). Apart from the appeal to St. Ioustus to ward off an illness, the inclusion of his name among the glorious martyrs Serenus, Philoxenus and Victor, known from other sources for their protective power,[33] amplifies Ioustus'

[30] Apart from the bibliographical references mentioned in note 26, let us here quote indicative excerpts from certain hagiological, papyrological and epigraphic texts that reveal the occurrence of health care foundations in the framework of famous church and monastic institutions in Late Antique Egypt. St. Menas: O.IFAO n.s., ll. 4-6: ⲛⲛⲁⲡⲁ ⲓⲱⲍⲛⲏⲥ ⲡⲓⲱⲧ ⲙ / ⲡⲙⲁ ⲛⲉⲧⲱⲱⲛⲉ ⲛⲡⲉⲧⲣⲁ / ⲛⲁⲡⲁ ⲙⲏⲛⲁ «à Apa Jean, le père de l'infirmerie de la *petra* d'Apa Mèna» (transl. Bacot). SS. Cyrus and John: Sophr. H., *PG* LXXXVII, coll. 3379-3695. Apa Jeremias: I.Saqqara 207, l. 11: ⲡⲡⲁⲡⲁ ⲁⲡⲁⲕⲩⲣⲉ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲡⲙⲁ / ⲛⲉⲧⲱⲱⲛⲉ «papa Apakyre the father of the infirmary» (transl. Quibell); I.Saqqara 179: part a, ll. 1-4: ⲁⲡⲁ ⲓⲉ/ⲙⲓⲁⲥ / ⲡⲙⲁ ⲛⲉⲧⲱⲱⲛⲉ and part b, ll. 1-2: ⲁⲡⲁ ⲓⲉⲣⲏⲙⲓⲁⲥ / ⲛⲉⲧⲱⲱⲛⲉ «Apa Jemias [*sic*] the informary», «Apa Jeremias (the place of) the sick» (transl. Quibell). Apa Apollo: P.Brux.Bawit 1 (8th c., Bawit), ll. 1-2: ⲑⲉⲟⲇⲱⲣ[ⲉ] / ⲡⲁⲡⲙⲁⲛⲛⲉⲧⲱⲱⲛⲉ «Theodore, who is in charge of the infirmary». Cfr. also Apa Dius: PSI IV 284 (6th c., Aphrodites Kome), l. 1: τὸ δίκαιον τοῦ ἁγίου ξενοδοχίου τόπου Ἄπα Δίου Συνορίας; P.Freer 1+2 (= SB XX 14669; 524-540), col. III, l. 86: ξενεὼν Ἄπα Δίου ἐν Συνορίᾳ. St. Leontius: SPP III 314 (5th-6th c., Hermopolite Nome), l. 1: π(αρὰ) το‹ῦ› νοσοκ(ομίου) τοῦ Ἁγίου Ἀμβ[ᾶ Λ]εοντίου; SPP III 47 (6th c.), l. 1: π̣α(ρὰ) τοῦ ν̣ο̣σοκ(ομείου) τοῦ ἁγί(ου) Ἀββᾶ Λεο[ντ]ί[ου]. For bibliography concerning both the previously mentioned and further papyrological sources see above, n. 3.

[31] de Bruyn, Dijkstra 2011, p. 186; de Bruyn 2017, pp. 108-109; Hidding 2020, pp. 61-62.

[32] Hidding 2020, pp. 44, 53, 56, 57.

[33] See *e.g.* the papyrus prayer to St. Serenus BGU III 954 (6th c.), ll. 29-30: ἅγιε Σερῆνε πρόσπεσε ὑπὲρ ἐμοῦ ἵνα τελείως ὑγιάνω «St. Serenus, prostrate for me, in order that I get completely healthy», the oracle to St. Philoxenus concerning health matters P.Oxy. VIII 1150 (6th c.), ll. 1-4: Ὁ θεὸς τοῦ προστάτου ἡμῶν / τοῦ ἁγίου Φιλοξένου, ἐὰν / κελεύεις εἰσενεγκεῖν / εἰς τὸ νοσοκομῖόν σου Ἀνούπ; «O God of our patron saint Philoxenus dost thou bid us take Anoup to thy hospital?» (transl. Hunt). Cfr. P.Oxy. XVI 1926 and P.Harr. I 54 (6th c.), ll. 1-2: Δέσποτά μου θεὲ παντοκράτωρ, καὶ ἅγιε / Φιλόξενε προστάτα μου «O my Lord God Almighty and St.

warding virtue. It is also worth noting that in the history of the religious healing in Late Antiquity some saints were thought to be healing saints by tradition, without having been practicing medicine.[34]

The sanctuary and the *xenodocheion* of St. Ioustus belonged to those religious and charitable foundations that received contributions in money and in kind from local great estates in the form of pious donations (προσφοραί).[35] The document discussed in the present paper is a very enlightening instance of this practice. P.Oxy. LXVII 4620 is a list of offerings in wheat to several religious institutions (churches, monasteries and the *xenodocheion* of St. Ioustus) in Oxyrhynchus. According to the text, 25 artabs of wheat are destined to the shrine of St. Ioustus, while the same amount of wheat is offered to its *xenodocheion* (ll. 12-15: εἰς τὸν ἅγι(ον) Ἰοῦστον / (ἀρτ.) κε / εἰς τὸ ξεν‹ο›δοχ(εῖον) αὐτοῦ / (ἀρτ.) κε). The amount of wheat destined to St. Ioustus and its foundation was large enough, considering that 182 ½ artabs were given *per annum* in the widows of Phoebammon church (ll. 5-7), and 100 artabs in the famous churches of St. Philoxenus and St. Serenus (ll. 8-11) and the monastery of Apa Hieracion (ll. 22-23). The editor of P.Oxy. LXVII 4620[36] reasonably supports that the text could probably belong to papyri relating to the Apion estate,[37] as several of the churches mentioned in the list are attested in other documents from the Apion archive, which refer to pious donations, mostly in wine and vinegar, made by the members of the Apion House, on account of piety (λόγῳ εὐσεβείας), on account of offering (λόγῳ προσφορᾶς) or by custom (ἐξ ἔθους).[38]

Although P.Oxy. LXVII 4620 seems to be the only published text in which St. Ioustus' sanctuary clearly appears as recipient of Apions' pious offerings, such donations are implied in some other texts from the Apion archive. In the account for the issue of wine P.Oxy. XXVII 2480 (580/581) a certain amount of οἶνος was probably destined to the church of St. Ioustus (fr. 8, l. 299:] ἁγι( ) Ἰου . [ ). The similar wine account P.Oxy. LVIII 3960 (621) documents a generous donation of more than 360 liters of wine and vinegar «to the holy churches, and *xenodocheia* and *martyria* of the city and in the country on account of offering» (col. III, ll. 20-

Philoxenus my patron» (transl. Grenfell, Hunt), an oracle addressed to the same saint that relates to financial issues. As far as St. Victor is concerned, see the miraculous healing described by Celestinus Archbishop of Rome in his *Encomium of Victor the General* (Brit. Mus. MS Oriental 7022), ff. 29b-42b (I, 52-72 Budge). Cfr. also the last words to St. Victor's mother at the time of his death, to visit those who are sick, clothe the naked, give drink to the thirsty and receive strangers into the house (*The martyrdom of Saint Victor the General*, Brit. Mus. MS Oriental 7022, f. 9a [I, 15-16 Budge]), and the miraculous healing of himself when the magician gave him venomous medicament, according to *The fourth martyrdom of Apa Victor*, in the same manuscript, ff. 21b-22b (I, 36-39 Budge).

[34] See Pazzini 1937, p. 11.

[35] For the purposes and the nature of such donations see Wipszycka 1972, pp. 78-85.

[36] David Thomas 2001, pp. 250-251 (introd. n.).

[37] On the House of Apion, its estate, and the archive that belonged to it see Hardie 1931; Mazza 2001; Hickey 2012.

[38] For the relating texts see Serfass 2008, pp. 91-94, 96-100; Hickey 2012, pp. 101-106.

21: εἰς τὰς ἁγί(ας) ἐκκλησί(ας) καὶ ξενοδοχ(εῖα) καὶ μαρτύρ(ια) τῆς πόλεως καὶ / ἐν ἀγροῖς λόγῳ προσφορᾶ(ς) «in the holy churches and xenodocheia and martyria of the city and the countryside on account of offering»).[39] Of course, the *xenodocheion* of St. Ioustus was not the only charitable foundation in Byzantine Oxyrhynchus; papyrus documents refer to either religious or private charitable institutions (*nosokomia* or *xenodocheia*) in 6th c. Oxyrhynchus: νοσοκομεῖον τῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς Ὀξυρυγχιτῶν πόλεως (P.Oxy. XIX 2238, 551, ll. 17-18), νοσοκομεῖον ἀββᾶ Ἠλία (P.Oxy. XVI 1898, 587, ll. 18-19), νοσοκομεῖον Λευκαδίου (P.Oxy. LXI 4131, 600, ll. 16-17), ξενοδοχεῖον ἀββᾶ Ἀρίωνος (P.Oxy. XXVII 2480, col. III, l. 43), ξενοδοχεῖον Ἀόλλου (PSI VI 709, 566, l. 15; P.Oxy. L 3600, 502, l. 13, and P.Lond. V 1762, 6th-7th c., l. 12).

To sum up, the papyrological sources reveal that St. Ioustus was a martyr specially venerated as a local saint in the city of Oxyrhynchus, since his *martyrion* seems to have been the only sanctuary devoted to him in Late Antique Egypt. The economic prosperity of St. Ioustus' sanctuary is implied by lists that preserve festal payments (PSI VII 791, P.Oxy. LXVII 4617) and donations made by the local elite (P.Oxy. XXVII 2480, LXVII 4620), while a financial administrator was needed to manage the sanctuary's finance (P.Oxy. VI 941). The significance of this religious establishment becomes obvious, when one considers not only its financial prosperity, but also the stational liturgy performed at it, both in the saint's anniversary and in other worship circumstances (P.Oxy. XI 1357). The popularity of St. Ioustus is also implied by the fact that many pilgrims were visiting his shrine, as votive oil lamps which bear his name suggest (LampesMB 12029, 13656, KFM 1289).

It is not far from reality, then, if one considers that the *xenodocheion* mentioned in P.Oxy. LXVII 4620 was an establishment in which pilgrims could find rest and hospitality. Although it is not easy to support that the *xenodocheion* of St. Ioustus constituted a well-organised and fully equipped health care institution, the consideration of Ioustus as a popular miraculous patron saint (P.Oxy. VIII 1151), and the fact that generous offers were made to his sanctuary by the local elite (P.Oxy. XXVII 2480, LVIII 3960, and LXVII 4620) may imply that the *xenodocheion* could have also functioned as a charitable foundation, which offered hospitality or even primitive health care not only to the pilgrims but also to other people in need. The view of St. Ioustus' *xenodocheion* as a charitable establishment is also supported by numerous papyrus texts that refer to the function of pilgrimage centers and *piae causae* in the framework of church and monastic foundations, which offer their facilities and services to the sick and poor in Oxyrhynchus as well as all over Egypt in Late Antiquity.

Dimitrios Roumpekas

[39] On these texts see Serfass 2008, pp. 91, 93-94; Hickey 2012, pp. 99-105; Hidding 2020, pp. 57, 59-60.

Antonini 1940	L. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, «Aegyptus» 20, 1940, pp. 172-183
Bacot 2002	S. Bacot, *Une nouvelle attestation de 'la petra d'Apa Mèna' au sud d'Assiout*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 102, 2002, pp. 1-16
Barison 1938	P. Barison, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, «Aegyptus» 18, 1938, pp. 75-83
Baumeister 1972	T. Baumeister, *Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Münster 1972
Blumell, Wayment 2015	L. H. Blumell, T. A Wayment (eds.), *Christian Oxyrhynchus. Texts, documents, and sources*, Waco 2015
Brooks Hedstrom 2019	D. L. Brooks Hedstrom, *Archaeology of early Christianity in Egypt*, in D. K. Pettegrew *et al.* (eds.), *The Oxford handbook of early Christian archaeology*, Oxford 2019, pp. 665-684
Cappozzo 2007	M. Cappozzo, *Il cristianesimo nel medio Egitto*, Todi 2007
Clackson 2000	S. J. Clackson, *Coptic and Greek texts relating to the Hermopolite monastery of Apa Apollo* (P.Mon.Apollo), Oxford 2000
Clackson 2007	S. Clackson, *Coptic Oxyrhynchus*, in A. K. Bowman, R. A. Coles *et al.* (eds.), *Oxyrhynchus. A city and its texts*, London 2007, pp. 332-341
Constable 2003	O. R. Constable, *Housing the stranger in the Mediterranean world. Lodging, trade, and travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2003
Costantelos 1983	I. D. Constantelos, *Byzantine philanthropy and social welfare*, Athens 1983
Crislip 2005	A. T. Crislip, *From monastery to hospital. Christian monasticism and the transformation of health care in Late Antiquity*, Ann Arbor 2005
David Thomas 2001	J. David Thomas, *4620. Offerings to religious institutions*, in R. A. Coles *et al.* (eds.), *The Oxyrhynchus papyri. Volume LXVII*, London 2001, pp. 250-253
de Bruyn 2017	T. S. de Bruyn, *Making amulets Christian. Artefacts, scribes, and contexts*, Oxford 2017
de Bruyn, Dijkstra 2011	T. S. de Bruyn, J. H. F. Dijkstra, *Greek amulets and formularies from Egypt containing Christian elements: A checklist of papyri, parchments ostraca, and tablets*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 48, 2011, pp. 163-216
Delehaye 1922	H. Delehaye, *Les martyrs d'Egypte*, «Analecta Bollandiana» 40, 1922, pp. 7-154
Delehaye 1933	H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933
Dresher 1946	J. Drescher, *Apa Mena. A selection of Coptic texts relating to St. Menas*, Cairo 1946
Duffy, Bourbouhakis 2003	J. Duffy, E. Bourbouhakis, *Five miracles of St. Menas*, in J. W. Nesbitt (ed.), *Byzantine authors: Literary activities and preoccupations. Texts and translations dedicated to the memory of Nicolas Oikonomides*, Leiden-Boston 2003, pp. 65-81
Ferngren 2009	G. B. Ferngren, *Medicine and health care in early Christianity*, Baltimore 2009

Frankfurter 2018	D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and local worlds in Late Antiquity*, Princeton 2018
Gonis 2001	N. Gonis, *4618. List of churches*, in R. A. Coles *et al.* (eds.), *The Oxyrhynchus papyri. Volume LXVII*, London 2001, pp. 245-248
Grabar 1946	A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. I: Architecture*, Paris 1946
Griggs 1991	C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: From its origins to 451 CE*, Leiden 1991
Grossmann 1998	P. Grossmann, *The pilgrimage center of Abû Mînâ*, in D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and holy space in Late Antique Egypt*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 281-302
Hardie 1931	E. R. Hardie, *The large estates of Byzantine Egypt*, New York 1931
Hickey 2012	T. M. Hickey, *Wine, wealth, and the state in Late Antique Egypt. The House of Apion at Oxyrhynchus*, Ann Arbor 2012
Hidding 2020	A. Hidding, *The era of the martyrs. Remembering the Great Persecution in Late Antique Egypt*, Berlin-Boston 2020
Horden 2005	P. Horden, *The earliest hospitals in Byzantium, Western Europe and Islam*, «Journal of Interdisciplinary History» 35, 2005, pp. 361-389
Husson 1974	G. Husson, *L'hospitalité dans les papyrus byzantins*, in E. Kiessling, H. A. Rupprecht (Hrsgg.), *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses. Marburg / Lahn, 2.-6. August 1971*, München 1974, pp. 169-177
Husson 1997	G. Husson, *Les questions oraculaires chrétiennes d'Égypte. Continuités et changements*, in B. Kramer *et al.* (Hrsgg.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses, Berlin 1995*, I-II, Stuttgart-Leipzig 1997, I, pp. 482-489
Johnson, West 1949	A. C. Johnson, L. C. West, *Byzantine Egypt: Economic studies*, Princeton 1949
Λοβέρδου-Τσιγαρίδα 1972	Κ. Λοβέρδου-Τσιγαρίδα, *Ἐνεπίγραφοι κοπτικοὶ λύχνοι τοῦ Μουσείου Μπενάκη (πίν. 39-42)*, «Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, Περίοδος Δ΄-Τόμος Στ΄, 1970-1972», 1972, pp. 130-145
Luijendijk 2008	A. Luijendijk, *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus papyri*, Cambridge 2008
MacMullen 2009	R. MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity A.D. 200-400*, Atlanta 2009
Maraval 1985	P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985
Maresh 1994	K. Maresh, *Nomisma und Nomismatia. Beiträge zur Geldgeschichte Ägyptens im 6. Jahrhundert n. Chr.*, Opladen 1994
Martinez 2009	D. G. Martinez, *The papyri and early Christianity*, in R. S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, pp. 590-622
Mazza 2001	R. Mazza, *L'archivio degli Apioni. Terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardoantico*, Bari 2001
Miller 1985	T. S. Miller, *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985

Montserrat 1998 — D. Montserrat, *Pilgrimage to the shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity*, in Frankfurter 1998, pp. 257-279

O'Leary 1937 — D. L. O'Leary, *The saints of Egypt*, London-New York 1937

Papaconstantinou 1994 — A. Papaconstantinou, *Oracles chrétiens dans l'Égypte byzantine: Le témoignage des papyrus*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 104, 1994, pp. 281-286

Papaconstantinou 1996 — A. Papaconstantinou, *La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la première moitié du 6e siècle. Réédition et commentaire du POxy XI 1357*, «Revue des Études Byzantines» 54, 1996, pp. 135-159

Papaconstantinou 2000 — A. Papaconstantinou, *Martyres ou martyria? Une relecture de P. Vindob. G 22.683 (MPER XVII 78)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 130, 2000, pp. 193-196

Papaconstantinou 2001 — A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport de la documentation papyrologique et épigraphique grecque et copte*, Paris 2001

Pazzini 1937 — L. Pazzini, *I santi nella storia della medicina*, Roma 1937

Quibell 1912 — J. E. Quibell, *Excavations at Saqqara (1908-9, 1909-10). The monastery of Apa Jeremias*, Le Caire 1912

Renberg 2017 — G. H. Renberg, *Where dreams may come. Incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, II, Leiden 2017

Schenke — G. Schenke, *Cult of Saints*, E02125 - http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E02125

Serfass 2008 — A. Serfass, *Wine for widows. Papyrological evidence for Christian charity in Late Antique Egypt*, in S. R. Holman (ed.), *Wealth and poverty in early church and society*, London 2008, pp. 88-102

Testini 1980 — P. Testini, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alle fine del sec. VI*, Bari 1980

Thomas 1987 — J. P. Thomas, *Private religious foundations in the Byzantine Empire*, Washington 1987

Thomas, Constantinides Hero 2000 — J. Thomas, A. Constantinides Hero (eds.), *Byzantine monastic foundation documents. A complete translation of the surviving founders' Typika and Testaments*, I-V, Washington 2000

van Minnen 1994 — P. van Minnen, *The roots of Egyptian Christianity*, «Archiv für Papyrusforschung» 40, 1994, pp. 71-85

van Minnen 1995 — P. van Minnen, *Medical care in Late Antiquity*, in P. J. van der Eijk *et al.* (eds.), *Ancient medicine and its socio-cultural context*, Amsterdam-Atlanta 1995, I, pp. 153-169

Vryonis Jr. 1981 — S. Vryonis Jr., *The Panegyris of the Byzantine saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate*, in S. Hackel (ed.), *The Byzantine saint*, London 1981, pp. 196-228

Wipszycka 1972 — E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e^ au VIII^e^ siècle*, Bruxelles 1972

Wipszycka 1996 — E. Wipszycka, *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Rome 1996

Wisniewski 2019 — R. Wisniewski, *The beginnings of the cult of relics*, Oxford 2019

Yasin 2012 — A. M. Yasin, *Sight lines of sanctity at Late Antique martyria*, in B. D. Wescoat and R. G. Ousterhout (eds.), *Architecture of the sacred.*

Space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium, Cambridge 2012, pp. 248-280

On *De mystica theologia* I 997 A. Rhetorical Strategies as Technologies of Mystagogy in Pseudo-Dionysius the Areopagite

> Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis, sed mira profunditas, deus meus, mira profunditas! horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris.
> [Aug. *Confessiones* XII 14]

Although still unknown, the author of the *Corpus Areopagiticum* was undoubtedly a savant, a poet, a visionary Biblical exegete, a mystic, and a refined philosopher of language. This obscure figure influenced the development of Eastern and Western Christian mysticism like arguably no other before, and their account of heavenly hierarchy and negative theology impacted significantly the liturgy, metaphysics, poetry, personal piety, and aesthetics of much of the Middle Ages and beyond, from Al-Andalus to Central Eurasia.[1]

It is hardly sustainable that we can have a complete understanding of Pseudo-Dionysius' thought and of its legacies without a deep understanding of Pseudo-Dionysius' vocabulary, of the continuities and discontinuities of their language with the earlier Greek and Patristic traditions, and of the sophisticated neologisms that they fashioned to give voice to the complexities of their theological speculation. In order to explore Pseudo-Dionysius' labyrinthine theological system, as well as the religious, philosophical, and artistic worlds that have stemmed from it, we require a solid understanding of their language.

There is more. As the product of one of the masterminds of negative theology, Pseudo-Dionysius' language is intrinsically interesting. One in fact cannot help wondering how it is possible to write as much theology as Pseudo-Dionysius wrote while being a strenuous defender of the ineffability of the divine and a sophisticated theorist of the limits of theological discourse. Because of this fascinating conundrum, the language of Pseudo-Dionysius the Areopagite has been analyzed extensively and from a variety of perspectives.[2]

There is, however, still something to say about Pseudo-Dionysius' language. As I will show more in detail below, previous studies have mostly focused whether on the formal features of Pseudo-Dionysius's language from a literary perspective, or on Pseudo-Dionysius' theorization of language from a theological perspective. The present study merges the two perspectives in order to provide an explanation of the relationship between form and function of some of Pseudo-Dionysius' ways of

[1] For a general overview on the legacy and reception of Pseudo-Dionysius' thought in later theology, philosophy, metaphysics and personal piety see the full issue of «Modern Theology» 24, 2008, pp. 531-843. An analysis on the impact of Pseudo-Dionysius' thought on later aesthetics and visual culture see Dell'Acqua, Mainoldi 2020.

[2] For an overview of this scholarly literature see section 1 below.

writing theology. The analysis will focus on three specific literary devices – paradoxes, oxymora, lyricism – that Pseudo-Dionysius uses extensively in *De mystica theologia*.

The bulk of my investigation can be summarized in two interrelated questions: why does Pseudo-Dionysius use these specific figures of speech, and how do these literary devices fit within the broader theological project of the *Corpus Areopagiticum*? Much less attention has been given to Pseudo-Dionysius' reasons behind the use of specific rhetorical strategies. These I aim to explore in the present study.

As the breadth of this investigation would greatly exceed the limit of a single essay, this study will focus exclusively on the rhetorical strategies used in *De mystica theologia* I 997 A.[3] My contention is that, in this passage, Pseudo-Dionysian language is attentively crafted to provide "points of revelation", namely textual loci that, through paradoxes, oxymora, and lyricism, can act as initiators of mystical experience. By switching their linguistic register from technical prose to highly lyrical and paradoxical poetry, Pseudo-Dionysius leverages the transcending power of artistic beauty and contradiction to disclose the divine to his readership through text.

In the first section of the paper I will describe the *status quaestionis* of the studies on Pseudo-Dionysian rhetorical strategies, and I will make a case for the need and relevance of the present study. In the second section I will provide an analysis of the rhetorical strategies in *De mystica theologia* I 997 A and, on the basis of Pseudo-Dionysius' broader mystical and theological vision, will suggest a paradigm of explanation of their function. In the conclusion I will summarize the findings of my analysis: Pseudo-Dionysius uses language as a technology of mystagogy.

1. *Stilo obscuro*

The first known mention of the literary features of the language of Pseudo-Dionysius is found in the writings of the scholastic philosopher and theologian Thomas Aquinas (1225-1274). Thomas' assessment in his *Commentary on the Treatise on the Divine Names* is clear: *stilo obscuro*, «obscure (writing) style».[4] According to Thomas, however, Pseudo-Dionysius' language is difficult not because of Pseudo-Dionysius' lack of literary skills, but because he was trying to keep the divine dogmas away from the «derision of the unfaithful»: *Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret*. In other words, Pseudo-Dionysius' language is willfully difficult and obscure, and such obscurity works as a gatekeeping device that protects the sacred mysteries from the prying gaze of the unfaithful.

After Thomas Aquinas, the next extensive evaluation of Pseudo-Dionysius' language is found at the time of the great German philological tradition of the nineteenth century, the same that would nurture Wilamowitz and be despised by Niet-

[3] Text: Heil, Ritter 2012, pp. 141-142.

[4] Thom. Aqu. *In librum beati Dionysii 'De divinis nominibus' expositio*, 1f: «Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscure utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex industria ut sacra et divina dogmata ab irrisione infidelium occultaret».

zsche. In 1823 Johan G. B. Engelhardt wrote about the language of Pseudo-Dionysius at the beginning of his edition of the Pseudo-Dionysian opera omnia.[5] Approaching the language of Pseudo-Dionysius from an analytical-formal perspective, Engelhardt discussed the frequent use of the superlative, the privative alpha, the length of the sentences, the formularity, and the obscurity. The final judgment of Engelhardt is not positive: Pseudo-Dionysius' language is excessive and lacks «clarity, intimacy, and freedom from affectation» («Klarheit, Innigkeit, und Freiheit von Affektation»).[6] The same verdict is found in the 1898 work of one of the most famous scholars of the Pseudo-Dionysian corpus, Josef Stiglmayr: the language of Pseudo-Dionysius is repetitive and tautologically verbose.[7]

To these harsh evaluations, the later generations of scholars added analyses and assessments of enthusiastic praise. Scholars such as Kurt Ruh, Isabel de Andia, and emblematically Hans Urs von Balthasar in his magnus opus on theological aesthetics, celebrated Pseudo-Dionysius' mystical language as a much more powerful device to plumb the depth of the vision of the divine than the descriptive-defining theology («definierende Theologie», in the words of Balthasar) of the Scholastic tradition of systematic theology.[8] Balthasar's approach appears particularly useful to understand Pseudo-Dionysius' language. There can be no understanding of Pseudo-Dionysius' literary forms without understanding of their theological function, Balthasar argues, and there can be no understanding of their theological function without an understanding of the broader mystical vision of their author. It is through this lens that Balthasar approaches and evaluates the language of Pseudo-Dionysius the Areopagite. As I will show in the body of the analysis, this focus on the interconnectedness of form and function represents the most promising perspective to think about and shed new light on Pseudo-Dionysius' use of certain obscure rhetorical strategies.

Not all scholars of Balthasar's generation joined in his praise of Pseudo-Dionysius' language. Jean Vanneste, in 1962, described the language of Pseudo-Dionysius as «veiled» (*voilé*) by its own artificiality,[9] an assessment later reiterated by Dom Denys Rutledge in his 1965 introduction to Pseudo-Dionysius' *Ecclesiastical Hierarchy*, where he wrote that the language of the treatise does not work, «not only not adding anything to the meaning but rather serving as a kind of verbal smokescreen obscuring the thought one is trying to elucidate».[10]

[5] Engelhardt 1823.
[6] Engelhardt 1823, p. 312.
[7] Stiglmair 1932, p. 4: «Will man die verkünstelte, manirierte Eigenart dieser Sprache mit ihrem tautologischen Wortschwall, ihren ewigen Wiederholungen, forcierten Ausdrücken usw.».
[8] Ruh 1987, p. 45; Ysabel de Andia 1996, p. 2; von Balthasar 1962, p. 181: «Sie ist in ihrer Art ein viel exakterer Ausdruck für die Vision der Göttlichkeit Gottes als das meiste, was definierende Theologie über Gott zu sagen vermag».
[9] Vanneste 1962, p. 404: «L'exposé systématique, voilé quelque peu par les artifices du langage mystérique, la manière même de présenter les arguments […] tout indique le théoricien qui veut enseigner la vérité d'une doctrine».
[10] Rutledge 1965, p. 10.

One of the most fascinating and fruitful chapters in the history of scholarship on Pseudo-Dionysius' language is the work of Italian scholar Piero Scazzoso who in seminal ways anticipated Balthasar's integrated approach. Between the end of the fifties and the end of the sixties of the last century, Scazzoso published widely on the subject. In his 1958 article, whose findings were confirmed and expanded in a later monograph, Scazzoso focused his analyses on the macro-structures of Pseudo-Dionysian language.[11] He argued that there are seven constant features that characterize the language of the *Corpus Areopagiticum*: 1. the superlative (to which the author assimilates also the constructions with ὑπερ-), 2. compound words, 3. limitative formulas (e.g. ὡς ἐφικτόν, ὡς δυνατόν, ὡς καθ' ἡμᾶς), 4. the «pregnanza» of the vocabulary («pregnanza» can be translated as «salience», indicating here the prominence of the very precise and technical terms carefully chosen by Pseudo-Dionysius to express their thought), 5. enumerations, 6. the attributive position (i.e. the space, between article and name or article and articular infinitive, that gets filled with a set of elements that contribute to elucidate the last element of the syntagma, which gets thus highlighted), and 7. the lyrical-mystical outbursts («slanci»).

Although Scazzoso's work focused mostly on organizing a taxonomy of the features of Pseudo-Dionysius' literary style, towards the end of his 1967 monograph *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita* he suggested an interpretation of the function of those formal features that he had catalogued so attentively. According to Scazzoso, Pseudo-Dionysius' language is a «verbal edifice» that, like the architecture of the Byzantine basilicas, endeavor to act dynamically on the reader forcing and pushing them towards an uncertain direction.[12] This was the first attempt in Pseudo-Dionysian studies to conceptualize the relationship between the form and the function of the rhetorical strategies used in the *Corpus Areopagiticum*.

After Scazzoso and Balthasar, no other extensive investigation integrating literary and theological analysis was made until the work of Charles Stang, who dedicated a monograph in 2009 to a theoretical exploration of, among others, the function of Pseudonymity in Pseudo-Dionysius' works.[13] According to Stang, Pseudonymity has been quickly dismissed by scholars as «a convenient means either to win a wider readership for the CD [i.e. *Corpus Dionysiacum* = *Corpus Areopagiticum*] or to safeguard the author from censorship and persecution in an age of anxious orthodoxies».[14] However, Stang argues, if we consider Pseudonymity against the background of Pseudo-Dionysian apophatic anthropology, it is possible to formulate another hypothesis to explain the function of this strategy of literary fiction: Pseudonymity is itself a form of ecstatic devotional practice «in the service of unknowing both God and the self»,[15] and it is somehow integral to the mystical enterprise of Pseudo-Dionysian system.

[11] Scazzoso 1958; Scazzoso 1967.
[12] Scazzoso 1967, ch. 4 *passim*.
[13] Stang 2009.
[14] Stang 2008, p. 541.
[15] Stang 2008, p. 542.

From this brief overview of the scholarly tradition concerned with the language of Pseudo-Dionysius the Areopagite we can glean that scholars have approached it from three different perspectives:

1 Focusing on the literary and linguistic form, without any analysis of its relationship with Pseudo-Dionysian theology and mysticism (Engelhardt, Stiglmayr, Rutledge)
2. Focusing on Pseudo-Dionysius' theological and philosophical vision of language, without any analysis of if and how these theories concretely informed and are reflected in his *usus scribendi* (Ruh, De Andia, Vanneste)
3. Focusing on both form and function, and their relationship to each other and to the broader theological and mystical system described in the *Corpus Areopagiticum* (Scazzoso, Balthasar, Stang).

My contention is that the third of these approaches is the most fruitful lead to shed light on the language of Pseudo-Dionysius the Areopagite, as it weds the attention to the detail of a strictly formal analysis and the breadth of a theoretical overview that allows not to miss the forest for the trees. Moreover, considering the idiosyncratic problem of language within the apophatic vision of Pseudo-Dionysius, the theology of language and the actual practice of writing must be studied together. Although the tradition embodied by Scazzoso-Balthasar-Stang explored the language of Pseudo-Dionysius from this perspective, none of them has dedicated an exclusive, sustained analysis to the complex rhetorical strategies employed in *De mystica theologia* I 997 A. This I aim to accomplish in the following section.

2. Paradoxes, Oxymora, and Lyricism in *De mystica theologia* I 997 A

Pseudo-Dionysius opens the treatise *On Mystical Theology* (*De mystica theologia*) with an address of praise of the Trinity in which they nestle fundamental elements of their Neoplatonic understanding of the nature of the divine and of their account of mystical ignorance:

> Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἴθυνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφήν· ἔνθα τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγλαϊῶν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.
>
> O hyper-substantial, hyper-divine, hyper-good Trinity,
> Guardian of the theosophy of the Christians,
> Lead us to the hyper-unknowable hyper-bright peak and most high of the mystical Scriptures;
> There the simple, absolute, and unchangeable mysteries of theology are hidden
> In the hyper-luminous darkness of the silence that instructs arcanely,
> [In the darkness] that hyper-illuminates in the most luminous way the darkest,
> And that in complete intangibility and invisibility
> hyper-infuses with hyper-beautiful beauties the eyeless intelligences.[16]

[16] I 997 A = Heil, Ritter 2012, pp. 141-142. Translation is mine.

The rhetorical features of this introductory section suggest that Pseudo-Dionysius is doing everything that is in his power to undermine the reifying potential of language, namely the potential of language to become a mere descriptor of a state of things. In the Pseudo-Dionysian theological system, knowing God does not mean acquiring discursive and conceptual information, as the boundless divine cannot be encompassed in the boundaries of finite modalities of speech. In fact, reifying the divine into one "thing" that can be defined equals to reducing the Godhead to a totemic fetish, an idol that belongs only in systems of impure religiosity. Thus, trying to talk about God through a systematic exposition of definitions and demonstrations is not just inaccurate, but idolatrous and blasphemous.[17]

According to Pseudo-Dionysius, those who want to truly know God (which, in Pseudo-Dionysian terms, means to know God mystically), need to undergo an intellectually and spiritually arduous path of apophatic ascent (what the later tradition has called *via negationis*), through which they will achieve the transformative acknowledgment that, once one gets rid of all impure representations of the divine, God and man are intrinsically united. This acknowledgment, which is not the acquisition of a new piece of information or doctrine but the recognition of a reality that characterizes the human as such, is the *unio mystica*, the achievement of beatitude and of the completion of the highest life of the spirit.[18]

This strong apophatic understanding of the nature of the divine which permeates and informs Pseudo-Dionysius' account of theological knowledge helps illuminate the forms of their theological discourse in this difficult but crucial passage of the *De mystica theologia*, contributing to theorize a paradigm of explanation of the function of these rhetorical forms. The need of such a theorization is apparent, as without it our understanding of Pseudo-Dionysius' theology hinges uneasily on a conundrum: how does theological discourse proceed, if it cannot proceed through the search of theological definitions and arguments?

The answer to this question lies in the fact that Pseudo-Dionysius is using language to do something that is not denoting, naming, or describing. Rather than attempting to describe the divine in order to communicate its nature to their readership, Pseudo-Dionysius' sentences attempt to perform an action, namely initiating the mystical experience. In other words, Pseudo-Dionysius is using language to deliver "points of revelation" that bring the reader into a certain intellectual condition: they are not trying to transmit information. But how does this work concretely? How can language initiate mystical experience which, as we have seen, for Pseudo-Dionysius is the acknowledgment of the perpetual unity of man and divine that occurs in the unknowing?

In *De mystica theologia* I 997 A, Pseudo-Dionysius uses repeatedly paradoxical and oxymoronic imagery: hyper-divine and hyper-substantial trinity (τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε), hyper-luminous darkness (ὑπέρφωτος γνόφος), silence that in-

[17] On the blasphemous dimension – Pseudo-Dionysius uses the word ἀνίερος for it – of using finite modalities of speech to talk about God see Sassi 2016, *passim* but especially pp. 780-782.
[18] Sassi 2016, pp. 779-784.

structs, darkness that illuminates, beauty for eyeless intelligences. The use of this kind of rhetorical structures is found in another fundamental figure of the theological history of late ancient Syria: the fourth century poet and theologian Ephrem of Nisibis. Sebastian Brock, in attempting to explain the function of paradox in Ephrem, has provided a useful paradigm of explanation that can help to shed light on an important dimension of Pseudo-Dionysius' rhetorical strategy in this passage of the *De mystica theologia*. «One may visualize», writes Brock, «a circle with a point in the centre, where the point represents the aspect of God under enquiry. The philosophical approach seeks to identify and locate this central point, in other words, to define it, set boundaries to it».[19] Instead, Ephrem's approach (and Pseudo-Dionysius' as well) «attempts no such thing; rather, it will provide a series of paradoxical pairs of opposites, placing them at opposite points around the circumference of the circle; the central point is left undefined». Such approach endeavors to dispel the illusion that the infinite essence of God can be disclosed through language, and instead leverages language as a «device of poetic attention»[20] that invites the reader simply to turn, with wonder, towards the mystery of the divine.

My contention is that Ephrem's use of paradox engages the same premise upon which Pseudo-Dionysius builds the rhetorical edifice at the beginning of their *De mystica theologia*. Consequently, the paradigm of explanation of Ephrem's use of paradox can be fruitfully used as springboard to explain Pseudo-Dionysius'. Rather than as a channel of communication, Pseudo-Dionysius uses language as a channel of experience, that they leverage as an agent that acts dynamically on the reader and pushes them beyond the reifying threats of rational-discursive thought. By blocking the analytical reason of the reader and its capacity to "grasp" conceptual and discursive contents, Pseudo-Dionysius creates a space of silence of thought while at the same time gesturing towards the divine reality. Like one who dispels superficial noises so as to be able to hear an undergirding silence, paradox dispels the possibility of mental and discursive representations so as to enable the personal and silent experience of the omnipresent, abiding presence of the Godhead. This experience of silence and unknowing is the stage (the altar?) for the theophany: the mystical experience, the only modality of knowledge of an ineffable God, can begin. Thus, the function of the oxymora and paradoxes found in *De mystica theologia* I 997 A is fundamentally that of mystagogy in its etymological sense: «to lead into the mystery».

Paradox and oxymoron are mystagogical rhetorical strategies inasmuch they perform the action of enabling the reader to *discover* the mystery of the Godhead by switching the focus of attention. They do so by forcefully drawing attention away from beings and channeling it towards the religious sense that emerges from encountering the mystery – conjured by their antilogical essence – inherent to ultimate realities. By directing attention beyond discursive and conceptual representations, paradoxes and oxymora usher in the discovery of the Godhead not by re-

[19] Brock 1985, p. 24.
[20] I owe this powerful formulation to the recent cutting-edge work of Alford 2020.

vealing its nature in knowledge, but by offering a space to dwell in the mystery of its presence. As science of that which is beyond knowledge, theology cannot be an acquisition of mental content, and for this reason it becomes mystical, in both its etymological sense of «ineffable» (← μύω) and «experiential». Rather than acquisitive, theological knowledge is transformative, and such transformation has attention as its target, paradox as its instrument, and mystagogy as its result.

Beside paradoxes and oxymora, Pseudo-Dionysius nestles highly lyrical passages within the opening section of *De mystica theologia*. The repetitions with the prefix *hyper* in the vocative case (Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε) complicate the nature of the text by turning it into something that resembles more the lyrical invocation of prayer rather than a description. The powerful imagery of light and darkness (τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια *κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα* [italics mine]) contributes to make the already rarefied atmosphere of the passage more sacred by summoning, through intertextuality, the great Biblical scenarios of light and darkness of the Psalms,[21] of the Exodus,[22] and of the prologue of the Gospel of John, as well as the primeval human experience of the cycle of nights and days. Although establishing what is and what is not a poetic text is a matter of controversy, the use of the vocative, the many figures of speech, the richness and sophistication of the imagery summoned, as well as the overall unquestionable beauty make it hard to argue that this passage is not a highly lyrical one.

Reading the lyricism of this passage against the background of Pseudo-Dionysius' theories on beauty reveals it as quintessentially performative rather than informative, as a channel of access to mystical experience of the divine rather than as means to communicate what the divine is like. According to Pseudo-Dionysius, beauty is one of the names of God (*De div. nom.* IV). A divine name in the Pseudo-Dionysian system «identifies a perfection of God that proceeds from his superessential plenitude into the intelligible order manifesting itself through various existential phenomena».[23] In other words, a divine name is a manifestation of the divine nature through something that does not substantially belongs to it (specifically, a created being). What is most interesting for our exploration, however, is that divine names, and beauty in particular, have an anagogical-mystagogical power. This means that beauty is a dimension of the created world that grants access, to some extent, to the transcending realms and, ultimately, the divine. This is possible because the created world is a reflection of the intelligible one and is kept alive by the life-giving power of the transcending realities that ultimately depend on the first, unknowable principle. Like the reflection of light on mirrors, the divine act of existence (something possibly close to the *actus essendi* of the scholastic tradition) is handed down through the universal chain that connects the Godhead to the natures of the sensi-

[21] E.g. 18, 28; 27, 1; 119, 105.130; 139, 7-12.
[22] 10, 21-23; 19, 20.21.
[23] Sammon 2012, p. 90.

ble world. Beauty, in this metaphysical frame, is a locus of the created world in which the uncreated, divine world shines through. According to Pseudo-Dionysius, the salience of an object that we find beautiful is nothing but the transparence of the ontological orderliness by which the beings of the sensible world are kept alive, and that paradoxically is and is not perceivable. Beauty is the space of this "almost". By embedding artistic beauty in the text, Pseudo-Dionysius offers a further "point of revelation" where the divine can be discovered. Therefore, we can conclude that lyricism as well, by offering a textual locus where the distance between human and divine is reduced, functions as a technology of mystagogy.

3. Conclusion

Ludwig Wittgenstein concluded his *Tractatus Logico-Philosophicus* with the statement «whereof one cannot speak, thereof one must be silent».[24] If Pseudo-Dionysius had been presented with this statement, he would have most likely disagreed. Through a different understanding of language (namely not as indicator of a state of things but as performative agent), Pseudo-Dionysius is working their way out of the problem of the limits of language in mystical discourse. Envisioning language more like a Buddhist Koan, or like the statement of a minister which utters «I baptize you» or «I now pronounce you husband and husband», Pseudo-Dionysius uses language to perform an act. Specifically, he uses language as a device of poetic attention, one that diverts the reader's attention away from conceptual and discursive representations and instead invites the reader to discover the abiding presence of the sacred through experience. As such, poetical language becomes an incomparable tool to reimagine and perform the task of theology, for from this perspective theology is no longer acquisitive knowledge but transformative and open-ended *engagement* with the divine mystery. This essay has explored this hidden corner of the potential of poetical language in mystical discourse within Pseudo-Dionysius' *De mystica theologia*. It goes without saying that to be performed adequately such an exploration would require a breadth that greatly exceeds the limits of a single essay. In the words of Balthasar, «may those qualified come to complete this fragment».[25]

Nicolò Sassi

Alford 2020 L. Alford, *Forms of Poetic Attention*, New York 2020
Brock 1985 S. Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Ephrem the Syrian*, Kalamazoo, MI 1985

[24] Wittgenstein 1958, p. 189.
[25] von Balthasar 1962, *desinit* of the introduction.

de Andia 1996	Y. de Andia, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden – New York – Köln 1996
Dell'Acqua, Mainoldi 2020	F. Dell'Acqua, E. S. Mainoldi (eds.), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900*, London 2020
Engelhardt 1823	J. G. B. Engelhardt, *Über den Styl der areopagitischen Schriften*, in *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius*, Sulzbach 1823, pp. 307-313
Heil, Ritter 2012	G. Heil, A. M. Ritter (edd.), *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, Berlin 2012
Ruth 1987	K. Ruh, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987
Rutledge 1965	D. D. Rutledge, *Introduction*, in *Cosmic theology. The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, New York 1965, pp. 7-21
Sammon 2012	B. T. Sammon, *The Beauty of God: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Washington, DC 2012 (PhD dissertation, Catholic University of America)
Sassi 2016	N. Sassi, *Mystical Union as Acknowledgment. Pseudo-Dionysius' Account of Henosis*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 56, 2016, pp. 771-784
Scazzoso 1958	P. Scazzoso, *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano*, «Aevum» 32, 1958, pp. 434-446
Scazzoso 1967	P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano 1967
Stang 2008	C. Stang, *Dionysius, Paul, and the Significance of Pseudonymity*, «Modern Theology» 24, 2008, pp. 541-555
Stang 2009	C. Stang, *Apophasis and Pseudonymity in Pseudo-Dionysius the Areopagite. No Longer*, I, Oxford 2009
Stiglmair 1932	J. Stiglmair, *Vorrede*, in *Des heiligen Dionysius Areopagita angeblichen Schriften über 'Göttliche Namen'. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilos*, übers. von J. S., München 1932, p. 5
Vanneste 1962	J. Vanneste, *La théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Studia Patristica» 5, 3, 1962, pp. 401-415
von Balthasar 1962	H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II, *Fächer der Stille*, Einsiedeln 1962
Wittgenstein 1958	L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, with an Introduction by B. Russell, London 1958

Eugenio di Palermo lettore di Ignazio Diacono?

Nella metafrasi della parabola lucana del ricco e di Lazzaro nel seno di Abramo,[1] edita per la prima ed unica volta da Leon Sternbach nel 1897 e ora attribuita quasi unanimemente ad Ignazio Diacono,[2] il ricco epulone, così come nella *Vorlage* evangelica, chiede ad Abramo di mandare il povero Lazzaro (che si trova appunto fra le braccia di Abramo) a procurargli un conforto per le sue sofferenze (vv. 30-32):[3]

καὶ πέμψον ὡς εὔσπλαγχνος Λάζαρον τάχος,
ὅπως δροσισμὸν τῇ κατεξηραμμένῃ
γλώσσῃ βραβεύσῃ καὶ πραΰνῃ τοὺς πόνους,
κτλ.

31-32 δροσισμὸν τῇ κατεξηραμμένῃ (καταξηραμένῃ L) / γλώσσῃ LP : δροσισμῷ τὴν κατεξηραμμένην / γλῶσσαν C ‖ 32 βραβεύσῃ L P : βραβεύσοι C

~ Lc 16, 24 Καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.

Ma la richiesta, com'è noto, non fa breccia nella misericordia di Abramo, e il ricco non viene esaudito. Ignazio rende in modo particolare tale richiesta: se nel modello evangelico il sollievo consiste nella punta del dito bagnata nell'acqua, quindi ὕδωρ, nella metafrasi il ristoro è detto δροσισμός. Il termine per indicare il conforto richiesto è peculiare, e non molto diffuso:[4] se ne trova occorrenza, fra gli altri e in contesti diversi, in Teodoro Studita (*Carm.* 18, 3-4 Speck φέροις ἀνεκτῶς τῆς καμί-

Ringrazio Claudio De Stefani ed Enrico Magnelli per aver discusso con me questa breve nota.

[1] La parabola è in Lc 16, 19-31. Il termine "metafrasi" per indicare il componimento viene qui usato per amor di brevità, ben consci del fatto che il termine designi il processo più che il prodotto finale o il genere.

[2] Sternbach 1897, pp. 151-154. L'*editio princeps* del componimento è basata sul manoscritto Par. Suppl. Gr. 690 (P), una nota antologia di poesia bizantina; l'editore stesso cinque anni dopo torna poi sul componimento dopo la collazione dell'altro testimone, Laur. Plut. 5.10 (L) (Sternbach 1902, p. 393 n. 2). Sternbach non conosceva ancora un terzo testimone, il Cant. Ff.1.24 (C), che conserva un testo prossimo a quello testimoniato dal Laurenziano. Lo studioso attribuiva il componimento al patriarca Ignazio (deposto nell'858) nel titolo del contributo del 1897, ma senza ulteriori dettagli, e tuttavia ci sono ragioni metriche e stilistiche per ritenerlo di Ignazio Diacono, la cui vita è da collocarsi qualche decennio prima di quella del patriarca: cfr. Wolska-Conus 1970, p. 333, e poi Lauxtermann 2019, pp. 238-241. Di questo componimento sto preparando una nuova edizione critica commentata.

[3] Il testo è basato sulla nuova collazione dei tre testimoni che ho effettuato in vista della mia edizione.

[4] Cfr. *LBG* s.*v.* δροσισμός.

νου τὴν φλόγα / ἐν τῷ δροσισμῷ τῆς ἀπευχαριστίας), in Teofilatto di Achrida (*Ep.* 86, 7 Gautier μὴ ἔχων δέ, ὁ δύσερως, ὅπως δροσίσω τὸν πόθον – ἀδικεῖ γάρ με περὶ τὸν δροσισμὸν τὸ διάστημα κτλ.), e poi in Manuele Philes (*Carm.* II 102, 9 Miller δροσισμὲ καὶ ζέφυρε καὶ νέκταρ χύδην). In tutti questi casi, il termine è utilizzato per indicare un ristoro, reale o spirituale, per una sofferenza o una situazione d'inquietudine, ma non si fa riferimento esplicito alla condizione del ricco nell'aldilà (o di un peccatore in generale), né tanto meno si allude in qualche modo alla parabola lucana – per quanto l'immagine della rugiada o acqua pura come sollievo possa costituire un motivo tipicamente cristiano e legato all'espiazione o redenzione.[5] Nel caso della metafrasi lucana di Ignazio, il δροσισμός chiesto dall'epulone, derivato dunque da quell'idea della rugiada o dell'acqua pura, risulta essere più che un semplice conforto: è un refrigerio *come fosse* appunto fresca rugiada, ed è particolarmente efficace nella contrapposizione con le fiamme in cui si trova il ricco, creando un vivace contrasto percettivo e quasi visivo.

Un'ulteriore ricorrenza di δροσισμός in poesia bizantina desta però particolare interesse. Eugenio di Palermo (ca. 1130-1203), nel suo carme sull'avidità, richiama alcuni cattivi *exempla* per spingere alla redenzione il lettore, esempi fra i quali si annovera anche la vicenda del ricco e di Lazzaro nel seno di Abramo (*Carm.* 2, 20-28):[6]

Ὁ πλούσιος δὲ καὶ πενιχρὸς τὸν τρόπον,
τί σοι τὸ κέρδος ἐκ φιλοχρηματίας,
δι' ἧς ἀγνώμων ἐνδεεῖ κατεστάθης
πρὸ τῶν πυλῶν τραύμασι τετρυχωμένῳ
καὶ ψιχίων κἂν μὴ τυχεῖν δυναμένῳ;
Στροβούμενος βόαζε βασάνων μέσον
καὶ γλῶσσαν αὐτὸς πυρπολούμενος στένε
οὐκ εἰσακουσθείς· οὐ καταψύξειέ σε
ἄκρου *δροσισμὸς* δακτύλου κεκλημένος.

La pericope è breve, e non segue pedissequamente l'andamento diegetico della parabola, né fa menzione delle altre richieste o del messaggio escatologico finale (come invece accade nella metafrasi ignaziana): lo scopo di Eugenio è quello di creare una rapida immagine, dinanzi agli occhi del lettore, dei supplizi cui è sottoposto nell'aldilà un avido non pentito.[7] Per quanto il ricco possa urlare tra le soffe-

[5] A tal proposito, per rimanere in ambito poetico, si veda l'immagine della «fiamma che rinfresca» ad esempio in Geo. Pis. *Hex.* 1747 τὸ φλεκτικὸν φῶς, τὴν δροσίζουσαν φλόγα, dove l'icastico ossimoro "fiamma che irrora come rugiada" è in riferimento a Cristo, che è fiamma che non brucia ed anzi allevia; poi Io. Dam. *Can. iamb.* 3, 101 λύει τὰ δεσμὰ καὶ δροσίζει τὴν φλόγα, sempre riferito a Cristo, e Theod. Prod. *RD* VIII 225 = Nic. Eug. *Dros. Char.* II 382 ὦ πῦρ δροσίζον, ὦ φλογίζουσα δρόσος, in un chiasmo di fuoco e fresco; ma i paralleli potrebbero essere tanti. In questi casi è l'idea della rugiada *stricto sensu* (e la sfera semantica del verbo da essa derivato) ad essere metaforicamente un sollievo.

[6] Vd. Gigante 1964, pp. 61-64 per il testo e pp. 173-176 per il commento.

[7] Poco importa al poeta nel suo carme contro l'avidità se nella rimanente parte della parabola lucana (e anche nella metafrasi di Ignazio) il ricco epulone torna sui suoi passi e sembra pentirsi

renze, non viene ascoltato e «non ti refrigererà l'invocato ristoro della punta del dito».[8]

Eugenio non è certo l'unico poeta che riprende il racconto lucano come esempio di espiazione terrena ancor prima dell'arrivo nell'aldilà,[9] ma è rilevante che il δροσισμός da lui impiegato col significato di "refrigerio"[10] sia presente *già* nella metafrasi ignaziana, cui si collega il dito come portatore di tale ristoro, in un incrocio delle due immagini (ἄκρου δροσισμὸς δακτύλου κεκλημένος). L'idea di Eugenio lettore di Ignazio è in effetti suggestiva, e a questo dato testuale si aggiunge il dato storico: proprio a testimonianza di come Ignazio fosse letto in un'Italia meridionale pervasa da poesia in lingua greca dotta tra il XII e XIV sec., quindi anche nella Sicilia grecofona,[11] uno dei codici contenenti la metafrasi ignaziana, il Laur. Plut. 5.10, è una nota antologia di poesia bizantina confezionata in Terra d'Otranto, nonché testimone più che autorevole per molti poeti – Eugenio di Palermo compreso, peraltro.[12] Il poemetto di Ignazio non dovette circolare granché (a differenza dei suoi notissimi *Tetrasticha*), e non sembra aver goduto di un ampio *Fortleben*, ma in questo ambiente era reperibile e ha trovato, a quanto pare, un lettore nel colto Eugenio di Palermo. D'altronde, contatti letterari fra i due ambienti e le rispettive produzioni poetiche, cioè quello siciliano di Eugenio e quello otrantino successivo, ce ne sono stati.[13]

della propria vita terrena, al punto da chiedere ad Abramo di avvisare i fratelli rimasti in vita: gli aspetti teologici ed escatologici della parabola meritano una discussione in separata sede.

[8] Così, la traduzione di Gigante 1964, p. 139.

[9] In poesia cristiana, il precedente più illustre è naturalmente Gregorio di Nazianzo, in *Carm*. I 2, 28, 363-369 e II 1, 89, 35-37: qui però Gregorio non fa menzione del conforto chiesto dal ricco, e pertanto non è possibile stabilire un parallelo stringente con Ignazio e poi con Eugenio.

[10] Si veda anche il commento di Gigante 1964, p. 174, dove si cita un passo dello Ps.-Atanasio per il termine δροσισμός, e poi passi dai *Septuaginta* e da Gregorio di Nissa per l'immagine della rugiada, ma non v'è nessuna menzione del parallelo ignaziano.

[11] Per la cultura greca delle due parti dell'Italia meridionale, si veda ad es. Gigante 1979, pp. 19-29.

[12] Che il luogo preciso di confezione dell'antologia sia il monastero di S. Nicola di Casole, Maglie o Aradeo, la collocazione è da intendersi sicuramente in area otrantina: vd. Bandini 1764, pp. 23-30; Sternbach 1902, p. 393 n. 2; Sola 1911; Devreesse 1955, p. 48 n. 4; Arnesano 2008, p. 87 e *passim*; De Groote 2012, pp. XXXI-XXXII; Strano 2020, p. 39. In aggiunta, questo codice conserva anche un gran numero dei *Tetrasticha* attribuiti (per alcuni di essi, a ragione) ad Ignazio Diacono, ad ulteriore riprova della conoscenza dell'autore in quell'ambito. Lo stesso Eugenio trova nel Laurenziano il suo principale testimone (antigrafo di un altro testimone tardo): vd Gigante 1964, pp. 9-10, e Acconcia Longo 2014b, p. 264.

[13] In particolare, sembra possibile rintracciare dei paralleli, lessicali o tematici, tra alcuni dei componimenti dei poeti bizantini della Terra d'Otranto fra loro (per i cui testi vd. Gigante 1979, e poi Acconcia Longo 2014b, per considerazioni sulla paternità di alcuni di essi) e paralleli in ultima analisi con Eugenio di Palermo, poeta d'età normanna. Per citarne solo alcuni, troviamo Nic. Hydr. *Carm*. 1, 1-4 ~ Eug. Panorm. *Carm.* 13, 1-5; poi Geo. Call. *Carm.* 5, 2 ~ Eug. Panorm. *Carm.* 20, 68 e 23, 36. Il carme 6 di Giorgio di Gallipoli, per un giovane morto, e il primo di Eugenio di Palermo, sull'instabilità della vita, hanno molti punti di contatto, come Geo. Call. *Carm.* 6, 1-2 ~ Eug. Panorm. *Carm.* 1 *passim* (vd. Gigante 1963); 6, 5 ~ 1, 54; 6, 23 ~ 1, 12;

Stando così le cose, la ripresa del δροσισμός già ignaziano nel preciso contesto della parabola rappresenta dunque un ulteriore tassello, da un lato per la ricezione della poesia di Ignazio in Italia meridionale, dall'altro per meglio delineare la ricca cultura letteraria di Eugenio.

Federica Scognamiglio

Acconcia Longo 2014a	A. Acconcia Longo, *La letteratura italo-greca nell'XI e XII secolo*, in R. Lavagnini, C. Rognoni (edd.), *Byzantino-Sicula VI. La Sicilia e Bisanzio nei secoli XI e XII, Atti delle X Giornate di studio della Associazione Italiana di Studi Bizantini (Palermo, 27-28 maggio 2011)*, Palermo 2014, pp. 107-130
Acconcia Longo 2014b	A. Acconcia Longo, *Poesia greca nel Salento medievale*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 51, 2014, pp. 245-279
Arnesano 2008	D. Arnesano, *La minuscola «barocca». Scritture e libri in Terra d'Otranto nei secoli XIII e XIV*, Galatina 2008
Bandini 1764	A. M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, Florentiae 1764
De Groote 2012	M. De Groote (ed.), Christophori Mitylenaii *Versuum variorum Collectio Cryptensis*, Turnhout 2012
Devreesse 1955	R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie Méridionale*, Città del Vaticano 1955
Gigante 1963	M. Gigante, *Il tema dell'instabilità della vita nel primo carme di Eugenio di Palermo*, «Byzantion» 33, 1963, pp. 325-356
Gigante 1964	M. Gigante (ed.), Eugenii Panormitani *Versus iambici*, Palermo 1964
Gigante 1979	M. Gigante, *Poeti bizantini in Terra d'Otranto nel secolo XIII*, Napoli 1979
Lauxtermann 2019	M. D. Lauxtermann, *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres*, II, Wien 2019
Sola 1911	G. Sola, *De codice Laurentiano X plutei V*, «Byzantinische Zeitschrift» 20, 1911, pp. 373-383

6, 67 ~ 1, 117. Ancora, il carme 13 del Gallipolitano, un dialogo fittizio per Federico II, ha parecchi punti di contatto con il carme 24 di Eugenio, dedicato a Guglielmo I di Sicilia (predecessore dell'imperatore svevo): ad es. Geo. Call. *Carm.* 13, 5 ~ Eug. Panorm. *Carm.* 24, 84; 13, 21 ~ 24, 63, con la ricorrenza dei medesimi stilemi; 13, 24 ~ 24, 3; 13, 60 ~ 24, 16-17; 13, 99 ~ 24, 99. Si direbbe che anche Eugenio a sua volta sia stato letto e diffuso in Italia meridionale, in particolar modo in area otrantina. Per i contatti della poesia salentina con la precedente poesia normanna, e per il ruolo di Eugenio come promotore di poesia dotta bizantina nei territori salentini, si veda Acconcia Longo 2014b, pp. 263-267, e Acconcia Longo 2014a; ma la questione dell'ambiente normanno promotore di poesia bizantina è ben più articolata e degna di indagini ulteriori.

Sternbach 1897 — L. Sternbach, *Methodii patriarchae et Ignatii patriarchae carmina inedita*, «Eos» 4, 1897, pp. 150-163

Sternbach 1902 — L. Sternbach, *Analecta Laurentiana*, in *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebzigsten Geburtstage*, Wien 1902, pp. 393-400

Strano 2020 — G. Strano (ed.), Nicola di Corcyra, *Versi giambici. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento*, Thessalonikê 2020

Wolska-Conus 1970 — W. Wolska-Conus, *De quibusdam Ignatiis*, «Travaux & Mémoires» 4, 1970, pp. 329-360

La *recensio BHG* 2477 della *Passio sancti Zosimi martyris Anazarbi in Cilicia*

Nel 1952 il bollandista François Halkin pubblicò, sulla base di due testimoni (il Vat. gr. 1660 e l'Oxon. Bodl. Barocc. 148), la redazione greca di un testo agiografico fino ad allora quasi sconosciuto, la *Passio sancti Zosimi martyris Anazarbi in Cilicia* (*BHG* 2476).[1] L'opera ebbe scarsa circolazione in Oriente, ma la leggenda di Zosimo si diffuse ben presto in area occidentale, come testimonia l'esistenza di una versione in alemanno, tràdita da due manoscritti del sec. XIV e a sua volta dipendente da un originale latino non ancora individuato.[2] La storia narrata nella *Passio Zosimi* è molto semplice e, come vedremo, con pochi elementi di novità: Zosimo vive solitario in montagna insieme alle bestie selvatiche. Condotto ad Anazarbo, in Cilicia, davanti a Domiziano,[3] *comes sacrarum largitionum*,[4] si rifiuta di sacrificare agli dei. Perciò è sottoposto a numerose torture: gli vengono bruciate le orecchie, è gettato in una caldaia bollente piena di fango e, infine, è appeso a testa in giù con un macigno al collo. Il martire, però, non cede e chiama in suo aiuto un leone, che sostiene la pietra e, parlando con voce umana, difende il Cristianesimo, tanto da mitigare l'ostilità del magistrato nei confronti di questa religione. Zosimo viene quindi staccato dalla forca e, ritornato a terra, benedice il leone, che su ordine di Domiziano può recarsi di nuovo in montagna. In seguito anche il santo, accompagnato dal *commentariensis*[5] Atanasio, è autorizzato a ritornare sui monti in cerca di

[1] Edizione del testo in Halkin 1952, pp. 254-261. Sulla *Passio Zosimi* cfr. anche Berger 2002, pp. 277-278; Pilhofer 2018b, pp. 191-193, e Kälviäinen, Papavarnavas 2019.

[2] Il testo è edito da Kunze 1976, pp. 53-57.

[3] Come osservano Halkin 1952, p. 254 n. 1, e Pilhofer 2018a, p. 141 n. 211, un κόμης Δομετιανός (o Δομιτιανός) è indicato come persecutore dei cristiani anche in altre leggende agiografiche provenienti dall'Asia Minore sudorientale.

[4] Una carica simile (κόμης τῶν θείων θησαυρῶν τῆς ἑῴας) è ricoperta da Domiziano nella *Passio sanctae Charitinae virginis martyris Coryci in Cilicia* (*BHG* 299z), un'opera che ha molti punti di contatto con la *Passio Zosimi*: cfr. Delehaye, Halkin 1954, p. 9 (cap. 1, 15-16). Halkin 1952, p. 254 n. 2, segnala, però, che si tratta di un anacronismo, poiché abbiamo notizia di un funzionario con questo nome che fu *comes sacrarum largitionum* prima del 353 e fu poi nominato da Costanzo II prefetto del pretorio d'Oriente: cfr. *PLRE*, I, p. 262, *s.v. Domitianus* 3. La fama di nemico dei cristiani nacque, dunque, dopo la morte del magistrato, forse per un errore di interpretazione delle fonti cronachistiche o epigrafiche da parte degli agiografi (vd. Halkin 1952, p. 254 n. 2, e Berger 2002, p. 278).

[5] Funzionario della prefettura del pretorio che in età tardoantica si occupava dei processi penali, della sorveglianza dei prigionieri e dell'esecuzione delle condanne; su questa figura, che compare spesso nelle *Passioni* dei martiri (cfr., ad es., *M. Pion.*, 21, 1, 2: Hilhorst 1998[4], p. 188 e la nota relativa a p. 475), vd. Haensch 1995; Schamp 2006, pp. CCLIX- CCLXVI.

un tesoro, nascosto nella sua cella, che egli aveva promesso di lasciare in eredità al magistrato. Raggiunta la sua precedente dimora, Zosimo converte Atanasio al Cristianesimo e supplica il Signore nel cielo di prendere la sua anima e quella del nuovo compagno, per tenerli lontani da altre persecuzioni; all'improvviso una roccia si apre e accoglie il martire, Atanasio e il leone.

Il semplice riassunto della *Passio Zosimi* mostra dunque con chiarezza che molti degli elementi e degli episodi che la compongono sono tratti da altre fonti. Come ha ben evidenziato Halkin,[6] la dimestichezza di Zosimo con le bestie feroci richiama il mito di Orfeo[7] e forse la *Passione* di san Mama di Cesarea;[8] l'apparizione di un leone che allevia il martire nelle sue sofferenze e dialoga ἀνθρωπίνῃ φωνῇ con il magistrato deriva invece dagli *Atti* apocrifi di san Paolo,[9] mentre la pietra che si frange per inghiottire i tre protagonisti si ispira alla favola di Dafne inseguita da Apollo e alle leggende agiografiche delle sante Tecla,[10] Ariadne[11] e Barbara.[12] I modelli individuati da Halkin si possono però facilmente ampliare: come Geremia Zosimo viene buttato in una cisterna colma di fango[13] e come l'apostolo Filippo, negli *Acta* a lui dedicati, è appeso al capestro con la testa in basso.[14] L'opera con cui il martirio di Zosimo rivela le maggiori somiglianze è, tuttavia, la *Passio* di un'altra santa originaria della Cilicia, Caritina:[15] con le stesse parole, ad es., Domiziano incalza i due martiri a confessare il loro vero nome;[16] essi sono poi sottoposti ad ana-

[6] Cfr. Halkin 1952, pp. 250-251.

[7] Sulla tradizione cristiana del mito di Orfeo citaredo incantatore di animali, oltre alla bibliografia raccolta da Halkin 1952, p. 249 n. 1, si veda Jourand 2014; Jourand 2015a, col. 586; Jourand 2015b.

[8] Si considerino, ad es., la "*Vita* enciclica" redatta in greco, ma pervenutaci solo in traduzione latina (*BHL* 5191d): Delehaye 1940, pp. 130-131 (capp. 7-8), e la più tarda *Vita BHG* 1019, nata dalla commistione della *Passio* originaria del martire con la cosiddetta "*Vita* aristocratica": Berger 2002, pp. 292-294 (cap. 12); sul complesso *dossier* agiografico di san Mama di Cesarea cfr. anche Berger 2002, pp. 241-261, e Efthymiadis 2021, pp. 60-61.

[9] Cfr. Schmidt, Schubart 1936, pp. 38-40; su questo episodio degli *Acta Pauli* (l'incontro dell'apostolo con il leone da lui battezzato durante il combattimento con le fiere ad Efeso) vd. anche Rordorf, Cherix, Kasser 1997, pp. 1159-1160 (cap. IX, 23-25); per altri *loci similes* cfr., infine, Halkin 1952, p. 251 n. 2.

[10] Il racconto della misteriosa sparizione di Tecla in una roccia si legge in alcuni *Additamenta* agli *Acta Pauli et Theclae*: cfr. Kaestli, Rordorf 2014, pp. 45, 70-75 (*Texte* III); 87, 94-97 (*Texte* VI); 91, 8-9 (*Texte* VII); 99, 94-98 (*Texte* VIII).

[11] Cfr. *Pass. Areadn.* (*BHG* 165): Franchi de' Cavalieri 1901, p. 132, col. I, 2-12.

[12] Cfr. *Pass. Barbar.* (*BHG* 213-214): Viteau 1897, p. 93, 8-10 (= *recensio BHG* 215: Wirth 1892, p. 107, 60-61). In questo caso il testo delle due *Passioni* coincide quasi alla lettera con quello della *Passio Zosimi*: vd. Halkin 1952, p. 261 (cap. 7, 9).

[13] Cfr. *Ier.* 38 [45 LXX], 6.

[14] Cfr. *A. Phil.*, *Pass.*, 19 (V), 13-16: Bovon, Bouvier, Amsler 1999, p. 372 = *A. Phil.*, *Pass.*, 19 (A), 9-10: *ibid.*, p. 373.

[15] Per una breve presentazione dello scritto cfr. Delehaye, Halkin 1954, pp. 5-8, e Pilhofer 2018a, pp. 141-145.

[16] Cfr. *Pass. Zos.*, 2, 3-6: Halkin 1952, pp. 255-256, e *Pass. Char.*, 2, 6-10: Delehaye, Halkin 1954, p. 10.

loghi tormenti,[17] e in modo simile pregano il Signore di prendere le loro anime per salvarle dalle persecuzioni.[18]

La scarsa originalità di molti temi della *Passio Zosimi* e l'assenza nel testo di precise "coordinate agiografiche"[19] inducono dunque a ritenere che l'opera sia una *passio* epica[20] quasi del tutto priva di elementi di storicità, forse una rielaborazione artificiale del *Martirio* di san Zosimo di Pisidia (*BHG* 1888).[21] Data la peculiare natura dello scritto, non appare, inoltre, sorprendente che non si riesca a giungere ad una sua datazione: la cronologia proposta da Halkin (sec. V, poco dopo il Concilio di Efeso del 431)[22] si basa infatti su indizi molto labili,[23] che non permettono di arrivare ad una conclusione sicura.[24]

Di certo posteriore alla *recensio BHG* 2476 della *Passione* di san Zosimo è la versione abbreviata *BHG* 2477 che si legge nel cod. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B III 31 (già Pasini gr. 116), ff. 65^{v}-67^{v}.[25] Il manoscritto, databile alla seconda metà del sec. XV[26] e intaccato in misura modesta dall'incendio del 1904, appartenne alla biblioteca del metropolita di Filadelfia Gavriil Seviros,[27] come testimonia la sottoscrizione (f. XIII^{v}) apposta il 22 maggio 1612 dal copista Neofito ieromonaco al termine dell'*index* alfabetico da lui vergato sui ff. III-XIII^{v}.[28] T contie-

[17] Ad entrambi, ad es., viene legata intorno al collo una grossa pietra: cfr. *Pass. Zos.*, 3, 2: Halkin 1952, p. 257, e *Pass. Char.*, 3, 7-9: Delehaye, Halkin 1954, p. 11.

[18] Cfr. *Pass. Zos.*, 7, 6-8: Halkin 1952, p. 261, e *Pass. Char.*, 6, 19-21: Delehaye, Halkin 1954, p. 14.

[19] Manca, ad es., qualsiasi indicazione sul luogo della sepoltura o sulla data della festa del santo; per il concetto di "coordinate agiografiche" cfr. Delehaye 1934, pp. 7-17.

[20] Sulle caratteristiche delle passioni epiche cfr. Detoraki 2014, p. 63.

[21] Edizione in *AASS Iunii* III, coll. 813C-816D. L'ipotesi, formulata con cautela da Halkin 1952, p. 252, è ripresa da Kunze 1969, col. 1497.

[22] Cfr. Halkin 1952, p. 252.

[23] Per Halkin 1952, pp. 252-253, tre sono gli elementi che consentono di datare la *Passio Zosimi* al V sec.: 1) il *comes sacrarum largitionum* Domiziano non poté acquisire la fama di pagano e di persecutore di cristiani meno di due o tre generazioni dopo la sua morte (354); 2) la città di Anazarbo divenne metropoli della Cilicia Seconda verso il 400 e perciò prima di questa data non sarebbe stato possibile immaginare che fosse la sede del tribunale di un alto magistrato; 3) nell'opera non è ancora attestato l'uso del termine θεοτόκος, attribuito alla vergine Maria dal concilio di Efeso del 431, forse a causa della tradizionale lentezza della teologia popolare ad accogliere le decisioni conciliari.

[24] Sulla fragilità delle argomentazioni di Halkin cfr. anche Kälviäinen, Papavarnavas 2019, per i quali la *Passio Zosimi* può essere soltanto genericamente attribuita all'età tardoantica, anche se, in questo caso, una datazione relativamente alta non appare improbabile.

[25] Per un'aggiornata bibliografia sul manoscritto si veda la banca dati *online Pinakes* (*Diktyon* 63700): https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/cote/63700/ (consultato il 30/4/2022). In T la *Passio Zosimi* segue la *Vita Silvestri papae Romae* (*BHG* 1628-1629) ed è indicata con il numero sette scritto in inchiostro rosso sul margine superiore del f. 65^{v}.

[26] Questa datazione, già proposta da Gulmini 1989, p. 51, nr. 44, mi è stata di recente confermata tramite *email* da Maria Luisa Agati, che qui ringrazio.

[27] Sulla quale vd. Piccione 2017; Elia, Piccione 2021.

[28] Sulla nota di Neofito vd. Elia 2014, pp. 14-15.

ne un ampio menologio del mese di gennaio[29] ed è latore, fra l'altro, di scritti agiografici di rara circolazione come i *Miracoli* di Ciro e Giovanni di Sofronio di Gerusalemme (*BHG* 475-479),[30] la *Vita* premetafrastica di santa Domnica di Costantinopoli (*BHG* 562f)[31] o il *Panegirico* di Costantino VII Porfirogenito per la traslazione delle reliquie di Gregorio di Nazianzo (*BHG* 728).[32] La redazione della *Passio Zosimi* tràdita dal codice torinese dipende totalmente dalla versione più antica; l'unico obiettivo del redattore fu infatti ridurre il testo perché potesse essere più agevolmente inserito nei libri liturgici. Questa operazione fu condotta in due modi: o riscrivendo il dettato in maniera più sintetica, oppure omettendo drasticamente elementi ritenuti non essenziali. Così, ad es., l'agiografo non ricorda che la caldaia bollente in cui era stato gettato Zosimo venne spenta da una pioggia miracolosamente inviata da Dio,[33] oppure tace sulla precipitosa fuga dei collaboratori del magistrato e della folla alla vista del leone e sul conseguente intervento della belva per impedire a Domiziano di abbandonare come gli altri il suo posto.[34] Al termine dell'opera viene infine omesso il dettaglio della misteriosa sparizione nella roccia insieme a Zosimo e Atanasio dell'animale loro fedele compagno, un particolare forse giudicato sconcertante da molti lettori e per questo tralasciato anche nei riassunti del martirio del santo della Cilicia tramandati nelle varie recensioni del Sinassario di Costantinopoli.[35]

Se dunque *BHG* 2477 non offre un contributo significativo all'interno dello scarno *dossier* agiografico su san Zosimo, quale utilità può venire da un suo ricupero? La risposta è semplice: una rilettura della versione torinese della *Passio Zosimi* permette di integrare lacune e di eliminare errori che talora compaiono nella redazione più antica dell'opera, edita da Halkin. Bastino pochi esempi:

1. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 1, 14-17, p. 255 Halkin: Προτρέπεται δὲ αὐτὸν καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἠλίας δεξάμενος παρὰ κόρακος βρῶσιν καὶ διατραφῆναι ὑπὸ γυναικὸς ὅσον διαθρέψαι τὴν πενήτιδα. L'editore in apparato giustamente suppone che tra καὶ e διατραφῆναι vi sia una lacuna, che suggerisce di integrare con κελευσθείς o ἀξιωθείς; la collazione con *BHG* 2477 permette però

[29] Ehrhard 1952, pp. 199-201, colloca il Taurin. B III 31 fra i *Monatsmenologien* del *vermischte Metaphrast*.
[30] Cfr. Detoraki-Flusin 2019, p. 247.
[31] Cfr. Kurbanov, Spyridonova 2020, pp. 242-243.
[32] Cfr. Flusin 1999, pp. 37-38.
[33] Cfr. *Pass. Zos.*, 2, 30-35: Halkin 1952, pp. 256-257. Sulla reminiscenza nel passo dell'episodio dei tre fanciulli ebrei nella fornace (*Dan.* 3, 19-50) cfr. *ibid.*, pp. 251; 257 n. 1.
[34] Cfr. *Pass. Zos.*, 3, 13-18: Halkin 1952, pp. 257-258.
[35] Si considerino, ad es., per la *recensio* S* il Sinassario Sirmondiano (cod. Berolin. Phillipp. 1622 [= gr. 219]), edito integralmente in Delehaye 1902, coll. 369-370; per la *recensio* B* il celeberrimo "Menologio" di Basilio II (cod. Vat. gr. 1613), pubblicato come semestre invernale nell'edizione Albani/Assemani del cosiddetto *Menologium Graecorum* (Urbino 1727) e poi ristampato in *PG* CXVII (coll. 241D-244A per la memoria del martire cilicio). – Sulla strana scomparsa del leone insieme a Zosimo e Atanasio e sulla sua successiva censura nei libri liturgici cfr. anche Halkin 1952, pp. 251 n. 11; 261 n. 8.

non solo di ricuperare il testo perduto, ma anche di individuare nel passo una reminiscenza dell'omelia *In decollationem sancti Iohannis* (*CPG* 4570) dello pseudo-Giovanni Crisostomo:[36] cfr. *Pass. Zos.* (*BHG* 2477), 1, 7-9: Προτρέπεται δὲ αὐτὸν καὶ ὁ θαυμαστὸς καὶ μέγας Ἠλίας δεξάμενος ὑπὸ κόρακος τὴν τροφὴν καὶ πάλιν οὐκ ἀπῄει διατραφῆναι ὑπὸ τῆς χήρας, ὅσον διαθρέψαι τὴν πενήτιδα.

2. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 4, 13-16, p. 258 Halkin: Φιλανθρωπευόμενος ὁ Θεὸς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἐξαπέστειλεν τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπονόμον, ἵνα τοὺς ὑπονόμους ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. La citazione di *Gal.* 4, 4-5 è imprecisa nella *recensio antiquior*, ma viene corretta in *BHG* 2477: cfr. cap. 4, 4-7: Ὁ φιλάνθρωπος Θεός, ἐλεῶν καὶ οἰκτείρων τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἐξαπέστειλεν τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν εἰς τὸν κόσμον γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ καὶ πᾶς ὁ πιστεύσας ἦν αὐτῷ τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβῃ.
3. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 4, 17-19, pp. 258-259 Halkin: Ὁ λέων εἶπεν· «Ναί, ὁ νῦν ἐμπνευματώσας με καὶ δούς μοι λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἵνα διακονήσω καὶ ἐλέγξω ὑμᾶς ἀσεβοῦντας εἰς αὐτόν». Il senso delle parole pronunciate dal leone davanti al magistrato non appare del tutto perspicuo: sorprende infatti che la belva sia stata ispirata da Dio «per servire e rimproverare» coloro che non credono in Lui. Anche in questo caso la recensione torinese offre il testo migliore; qui l'incongruo διακονήσω, nato forse per sistemare un passo corrottosi per la caduta di alcuni vocaboli, è sostituito dal nesso διακομίσω τὸν αὐτοῦ λόγον, che chiarisce il discorso del leone: l'animale dice, infatti, di essere stato mandato da Dio «per portare la sua parola» e biasimare l'empio comportamento degli uomini (cfr. *Pass. Zos.* [*BHG* 2477], 4, 8-10: Ὁ λέων εἶπεν· «Ναί, ὁ γὰρ νῦν ἐμπνεύσας μοι λόγον ἀνθρώπινον καὶ δούς μοι πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, ἵνα διακομίσω τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ ἐλέγξω ὑμᾶς, ἀσεβέστατοι»).

Per le ragioni dette in precedenza, qui di seguito fornisco l'*editio princeps*, corredata di traduzione italiana e note di commento, della *Passio sancti Zosimi martyris Anazarbi in Cilicia BHG* 2477, basandomi sull'unico testimone finora noto, il cod. Taurin. B III 31. In apparato ho indicato soltanto i rari errori di copia da me corretti nella trascrizione del testo; non ho invece segnalato le numerose irregolarità ortografiche commesse dal pur preciso copista. Per la suddivisione del martirio in capitoli ho seguito l'edizione Halkin della *Passio Zosimi BHG* 2476.

Paolo Varalda

[36] Cfr. [Io. Chrys.], *Decoll.*, 2: *PG* LIX, col. 488, 70-72: Οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀπῆλθεν ὁ προφήτης τραφῆναι, ὅσον θρέψαι τὴν πενιχράν. Sul probabile autore dell'opera, uno pseudo-Crisostomo cappadoce della fine del IV sec., cfr. Voicu 1986, pp. 133-136; Voicu 2002. Per una breve analisi dell'omelia *In decollationem* cfr. anche Voicu 1986, pp. 84-85.

Βίος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου ὁσιομάρτυρος τοῦ Χριστοῦ
Ζωσίμου τοῦ ἐν Κιλικίᾳ παθόντος.
Κύριε, εὐλόγησον.

f. 65v **1** Κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρόν, ἐξερχομένου Δομετιανοῦ κόμητος τῶν θείων θησαυρῶν ἐν Κιλικίᾳ, ὡς μέλλοντος ἐξορμᾶν ἐπὶ τὴν Ἀνατολήν, προσηνέχθη αὐτῷ μοναχός τις ὀνόματι Ζώσιμος, ἔχων τὴν δίαιταν ἐν τοῖς ὄρεσιν, πρῶτον μὲν ἀγγελικὸν βίον ζῶν, σύνοικος δὲ ὢν τῶν θηρίων, οὐ μόνον δὲ σύνοικος, ἀλλὰ καὶ συνόμιλος. Οὗτος ἀνήχθη τὸν πάντα χρόνον αὐτοῦ τῆς ζωῆς μετὰ τῶν θηρίων· πληροῖ γὰρ οὗτος τὸν δρόμον τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ, μέλι ἄγριον καὶ ἀκρίδας ἐσθίων καὶ δέρμα φορῶν περὶ τὴν ὀσφῦν αὐτοῦ. Προτρέπεται δὲ αὐτὸν καὶ ὁ θαυμαστὸς καὶ μέγας Ἠλίας δεξάμενος ὑπὸ κόρακος τὴν τροφὴν καὶ πάλιν οὐκ ἀπῄει διατραφῆναι ὑπὸ τῆς χήρας, ὅσον διαθρέψαι τὴν πενήτιδα· οὕτω καὶ ὁ μακάριος Ζώσιμος συνῴκει τοῖς ζῴοις, οὐχ ἡδόμενος ὅτι συνῴκει αὐτοῖς, ἀλλὰ τὴν ἀγριότητα αὐτῶν εἰς ἡμερότητα καταστῆσαι βουλόμενος. |

f. 66r **2** ‹***›θεν τῆς καθημερινῆς εὐχῆς ὄρθρον τε καὶ ἑσπέρας οὐκ ἀπελιμπάνοντο αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ τότε ἐκράτει ἡ εἰδωλολατρεία, κατεφρονεῖτο δὲ ὁ Χριστιανισμός, μιμεῖται καὶ ὁ μακάριος Ζώσιμος τὸν θεόπτην Μωσέα· ἦν γὰρ Μωσῆς ἐν τῇ ἐρήμῳ σὺν τῷ λαῷ, ἀλλὰ γὰρ καὶ Ζώσιμος ἐν τοῖς ὄρεσιν ἅμα τοῖς θηρίοις, καὶ ὁ μὲν λαὸς ἠσέβησεν, Ζώσιμος δὲ μέχρι θανάτου τῇ ποίμνῃ παρέστησεν. Ὁ ἄρχων ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσεν εἰσαχθῆναι τὸν μακάριον Ζώσιμον· εἰσαχθέντος δὲ αὐτοῦ, ὁ ἄρχων εἶπεν· «Λέγε μοι, Ζώσιμε, πῶς συνοικεῖς μετὰ τῶν θηρίων ἐν τοῖς ὄρεσι;». Ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ἐπειδὴ ὑμεῖς, οἱ λογικοί, μετηλλάξατε τῷ τρόπῳ τὴν φύσιν

1 5 μετὰ τῶν θηρίων: cfr. *Mc.* 1, 13 6-7 μέλι ἄγριον – περὶ τὴν ὀσφῦν αὐτοῦ: cfr. *Mc.* 1, 6 8-9 δεξάμενος – τὴν πενήτιδα: cfr. III *Reg.* 17, 4-16 οὐκ ἀπῄει – τὴν πενήτιδα: cfr. [Io. Chrys.], *Decoll.*, 2 (*PG* LIX, col. 488, 70-72) **2** 3-4 ἦν – σὺν τῷ λαῷ: cfr. *Ex.* 15, 22-18, 27 4-5 ὁ μὲν λαὸς ἠσέβησεν: cfr. *Ex.* 32, 1-6

1 2 Κιλικίᾳ correxi: Κηλικίαν T 3 τις correxi: τίσι T 9 διατραφῆναι: δητραφήναι T 10 ἡδόμενος: ἡδόννος T 11 ἡμερότητα: ἡλύροτιτα T **2** 3 Μωσῆς: Μωυσῆς T 5 τῇ ποίμνῃ correxi: τὴν ποίμνην T 8 μετηλλάξατε τῷ τρόπῳ τὴν φύσιν T, sed cfr. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 2, 8-9 (p. 256 Halkin): μετηλλάγη γὰρ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων οὐ τῇ φύσει ἀλλὰ τῷ τρόπῳ

Vita e martirio del venerabile e famoso santo martire di Cristo
Zosimo, che subì la passione in Cilicia.
Signore, benedici.

1 In quel tempo, quando Domiziano, *comes* del tesoro sacro,[1] mentre stava per recarsi in Oriente, raggiunse la Cilicia, fu portato davanti a lui un eremita di nome Zosimo, che risiedeva sui monti e prima di tutto conduceva vita monastica, abitando insieme alle fiere;[2] anzi, non solo viveva con loro, ma ne era anche compagno. Costui aveva passato tutta la sua vita[3] con le bestie feroci: compiva, infatti, la corsa di san Giovanni il Precursore e il Battista, che mangiava miele selvatico e cavallette e si cingeva i fianchi con una cintura di pelle. Lo incitava anche il grande e straordinario Elia, che, dopo aver ricevuto il cibo da un corvo, di nuovo se ne andò, non tanto per essere nutrito da una vedova, quanto per sfamare la donna priva di mezzi. Così anche il beato Zosimo conviveva con gli animali e non solo provava gioia per il fatto di vivere con loro, ma voleva anche trasformare la loro selvatichezza in docilità.[4]

2 ‹Le belve›[5] durante la preghiera quotidiana all'alba e alla sera non lo abbandonavano,[6] ma poiché a quell'epoca dominava l'idolatria ed il Cristianesimo era disprezzato, il beato Zosimo imitava Mosé, che aveva visto Dio; Mosé, infatti, si ritirò nel deserto con il popolo, Zosimo, invece, sui monti con le fiere, ed il popolo commise un sacrilegio, mentre Zosimo assisté il suo gregge fino alla morte. Il magistrato sulla tribuna ordinò che gli fosse condotto davanti il beato Zosimo, e, quando il martire fu portato in sua presenza, gli domandò: «Dimmi, Zosimo, come convivi con le fiere sui monti?».[7] Ed il santo rispose: «Dal momento che voi, esseri dotati di

[1] Nelle fonti il titolo di κόμης τῶν θείων θησαυρῶν è usato spesso per indicare il *comes sacrarum largitionum*: cfr. García Moreno 1976; sui compiti di questo alto esponente dell'amministrazione finanziaria dell'impero cfr. *ibid.*, pp. 469-472, e King 1980.

[2] Sulla familiarità del martire con gli animali e sui suoi antecedenti letterari cfr. *supra*, p. 348; su di una possibile reminiscenza nel passo anche dell'*Homilia in Gordium martyrem* di Basilio di Cesarea (*CPG* 2862) cfr., invece, Busine 2019, p. 110 n. 7.

[3] Per un analogo uso dell'ind. aor. pass. di ἀνάγω con il valore di "vivere" cfr. Bars., *Ep.* 646, 2-3 (III, p. 76 Neyt – de Angelis-Noah): καὶ οὕτως ἀνήχθημεν ὡς ἀδελφοὶ ἔχοντες ὅλα ἐπίκοινα.

[4] Raggiunta la perfezione ascetica, il santo ottiene il completo dominio sulle belve feroci; su questo motivo, che la tradizione cristiana derivò probabilmente dall'antica religione greca, si veda quanto osservato da Narro 2015.

[5] La lacuna che s'incontra a questo punto nel cod. Taurin. B III 31 è diretta conseguenza dei danni subiti dal manoscritto durante l'incendio che colpì la Biblioteca Nazionale di Torino nel 1904. Sulle condizioni di T dopo il tragico evento e sul suo restauro cfr. Gulmini 1989, p. 51, nr. 44; più in generale, sugli interventi di ricupero e riparazione dei codici torinesi vd. Elia 2014, p. 6, e Porticelli 2020, pp. 107-137.

[6] *BHG* 2476 precisa che gli animali accompagnavano il santo in tutti i momenti di preghiera della giornata (dall'ora terza alla sera); dopo gli inni vespertini, però, Zosimo li congedava e rimaneva da solo a pregare durante la notte (cfr. cap. 1, 10-14: Halkin 1952, p. 255).

[7] In *BHG* 2476 il dialogo con il magistrato è più ampio: Zosimo, infatti, dapprima si dichiara cristiano e poi, su insistenza di Domiziano, confessa il suo vero nome (cfr. cap. 2, 1-6: Halkin 1952, pp. 255-256).

καὶ λατρεύετε τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, τὰ ἄγρια ζῷα, γνόντα τὸν ποιητὴν αὐτῶν, λατρεύουσιν καὶ οὐ τῇ κτίσει, ἀλλὰ τῷ κτίσαντι τὰ πάντα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Παυσάμενος τῆς μωρᾶς καὶ κακίστης ταύτης λέξεως, πρόσελθε καὶ θῦσον». Ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ὦ δικαστά, οὐκ ἔγνως ὅτι τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς;». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ἐπειδὴ καὶ μωρὸς καὶ ὑβριστὴς ὑπάρχεις, σίδηρα πεπυρωμένα διὰ τῶν ἀκοῶν αὐτοῦ περονεῖσθαι προστάττω». Καὶ τούτου γενομένου καὶ ἐπὶ πολὺ αὐτοῦ ταῖς σούβλαις διὰ τῶν ὤτων καιομένου, ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ὃ βούλει, παράνομε, πράττε εἰς ἐμέ· σάρκας παρέχομαί σοι, εἴ γε σὺ μὴ ἀτονήσειας». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ἴδε καὶ αἱ ἀκοαί σου ἐκωφώθησαν, καὶ ἀκμὴν οὐ πείθῃ;». Ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ὦ δικαστά, εἰ καὶ τὰς ἀκοὰς τοῦ φθαρτοῦ μου σώματος ἐκώφωσας, ἀλλὰ τὰ τῆς καρδίας μου ἔνδοθεν ὦτα ἀκούουσιν πάνυ· ποίει οὖν ὃ βούλει εἰς ἐμέ· ἕτοιμος γάρ εἰμι πρὸς πᾶσαν πεῖραν βασάνων καὶ ἀπολογίαν». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Γεμήσατε λέβητα δυσώδους βορβόρου [χυλοῦ], καί, κοχλάζοντος τοῦ λέβητος, ἐμβάλετε αὐτὸν ἐν αὐτῷ». Καὶ τούτου γενομένου καὶ τοῦ ἁγίου Ζωσίμου ἐμβληθέντος ἐν τῷ λέβητι, οὐδ' ὅλως ὑπήχθη τῷ προστάγματι τοῦ τυράννου.

3 Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκέλευσεν ὁ ἄρχων κρεμασθῆναι τὸν μακάριον Ζώσιμον κατὰ κεφαλῆς καὶ εἶθ' οὕτως κρεμασθῆναι καὶ λίθον ἐπὶ τοῦ τραχήλου αὐτοῦ. Λέγει οὖν αὐτῷ ὁ μακάριος Ζώσιμος· «Ὦ δικαστά, τί μάτην κοπιᾷς; Θέλεις καὶ πείθω σε νῦν ὅτι καὶ τὰ θηρία εἰσὶν φοβούμενα τὸν ζῶντα Θεόν, ὃν ὑμεῖς ἀρνεῖσθε· καλέσω γὰρ ἓν τῶν θηρίων καὶ αὐτό σε διδάξει καὶ πείσει ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐστιν ὁ τὸν κόσμον
f. 66v | δημιουργήσας Θεός». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ποίησον τοῦτο»· τότε ὁ μακάριος Ζώσιμος, ἀνατείνας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανόν, εἶπεν· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, εὐχαριστῶ σοι ὅτι σὺ εἶ μόνος μέγας Θεὸς καὶ πλὴν σοῦ οὐκ ἔστιν ἄλλος, καὶ τὰ νῦν δέομαί σου, Κύριε, ἐξαπόστειλον ἐνταῦθα ἕνα λέοντα, ἐμπνεύσας αὐτῷ πνεῦμα λαλοῦν καταγγέλλοντά σε τὸν ζῶντα καὶ μόνον ἀληθινὸν Θεὸν εἰς ὄνειδος καὶ αἰσχύνην τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν ὑπηρετῶν αὐτοῦ». Καὶ ταῦτα αὐτοῦ εἰπόντος, εἰσῆλθεν λέων μέγιστος ἐν τῷ δικαστηρίῳ, μηδένα ὅλως ἀδικήσας, καὶ ἰδὼν τὸν ἅγιον Ζώσιμον κρεμάμενον κατὰ κεφαλῆς, ὀρθώσας ἑαυτὸν ὁ λέων ὑπεβάσταζεν τὸν λίθον τὸν κρεμάμενον ἐπὶ τοῦ τραχήλου τοῦ ἁγίου Ζωσίμου.

2 9 λατρεύετε – κτίσαντα: cfr. *Rom.* 1, 25 11-12 Παυσάμενος – θῦσον: cfr. *Pass. Char.*, 4, 15-16 (p. 12 Delehaye) 12-13 τὰ μωρὰ – τοὺς σοφούς: cfr. I *Cor.* 1, 27 14 σίδηρα πεπυρωμένα: cfr. *A. Paul. et Thecl.*, 35, 2-3 (p. 262 Lipsius) 15-16 ταῖς σούβλαις – καιομένου: cfr. *Pass. Char.*, 2, 27-28 (p. 11 Delehaye) 18 αἱ ἀκοαί σου ἐκωφώθησαν: cfr. [Clem. Rom.], *Mart. Clem.*, 5 (p. 140, 8 Risch) 21-23 Γεμήσατε – ἐν αὐτῷ: cfr. *Ier.* 38 [45 LXX], 6 22 κοχλάζοντος τοῦ λέβητος: cfr. *Pass. Soph. et filiar.* (*BHG* 1637y), 11, 11-12 (p. 199 Halkin) **3** 1-2 ἐκέλευσεν – κατὰ κεφαλῆς: cfr. *A. Phil.*, *Pass.*, 19 (V), 13-16 (p. 372 Bovon - Bouvier - Amsler) 2 κρεμασθῆναι – τοῦ τραχήλου αὐτοῦ: cfr. *Lc.* 17, 2; *Pass. Char.*, 3, 8-9 (p. 11 Delehaye) 3 τί μάτην κοπιᾷς: cfr. *Pass. Soph. et filiar.*, 12, 17-18 (p. 201 Halkin); *V. Martinian. erem.* (*BHG* 1177), 2 (p. 287, 9-10 Rabbow) 7 ἀνατείνας – εἰς τὸν οὐρανόν: cfr. IV *Mach.* 6, 6 7-8 Κύριε – ζῶντος: cfr. *Mt.* 16, 6 10 πνεῦμα λαλοῦν: cfr. *Mt.* 10, 20 11 τοῦ Σατανᾶ – αὐτοῦ: cfr. *Pass. Char.*, 4, 17-18 (p. 12 Delehaye) 13 ἰδὼν – κατὰ κεφαλῆς: cfr. *A. Phil.*, *Pass.*, 23 (V), 6-8 (p. 378 Bovon - Bouvier - Amsler)

2 9 τῇ κτίσει correxi: τὴν κτίσιν T 14 ὑπάρχεις correxi: ὑπάρχει T 22 χυλοῦ ut glossam seclusi, cfr. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 2, 27-28 (p. 256 Halkin): ἐκκαύσατέ μοι λέβητα ἑπταπλασίως ἐμβαλόντες βόρβορον καὶ δυσωδίαν; sed δυσώδους βορβόρου ‹καὶ› χυλοῦ legere possis, cfr. IV *Mach.* 6, 25: δυσώδεις χυλοὺς εἰς τοὺς μυκτῆρας αὐτοῦ κατέχεον 24 προστάγματι: προστάγατι T

ragione, per il vostro modo di vivere avete cambiato la natura[8] e adorate le creature anziché il creatore, le bestie selvatiche, invece, che conoscono chi le ha create, adorano non le creature, ma il creatore di ogni cosa, Gesù Cristo». Il magistrato, tuttavia, gridò: «Smettila di fare questo discorso stolto e malvagio, ma vieni avanti e compi un sacrificio». San Zosimo, però, gli ribatté: «O giudice, non sai che Dio ha scelto quello che è stolto per il mondo per confondere i sapienti?». Sentite queste parole, il magistrato esclamò: «Visto che sei sciocco e prepotente, ordino che le tue orecchie siano trafitte da ferri incandescenti». E dopo che l'ordine fu eseguito e le orecchie del santo furono a lungo bruciate da punteruoli roventi, Zosimo disse: «Fa' ciò che vuoi su di me, empio; ti offro le mie carni, se non ti fossi stancato». Il magistrato allora gli domandò: «Ecco, le tue orecchie sono state rese sorde, e tu non sei ancora convinto?». E san Zosimo rispose: «O giudice, anche se sono state rese sorde le orecchie del mio corpo corruttibile, quelle del mio cuore dentro di me sentono benissimo. Fa' dunque su di me ciò che vuoi, io sono pronto ad affrontare ogni tipo di tortura e a difendermi». Al che il magistrato ordinò: «Riempite una caldaia di fango puzzolente e, non appena ribolle, gettatelo dentro». Avvenuto questo, san Zosimo fu gettato nella caldaia, ma non obbedì assolutamente all'ordine del tiranno.

3 Poi il magistrato comandò che il beato Zosimo fosse appeso a testa in giù con una pietra al collo; il martire, perciò, gli disse: «O giudice, perché ti affatichi inutilmente? Se vuoi, ora io posso convincerti che anche le bestie selvatiche temono il Dio vivente, che voi rifiutate; chiamerò, infatti, uno degli animali e questi ti insegnerà e ti persuaderà che Gesù Cristo è il Dio che ha creato il mondo». E il magistrato rispose: «Fa' pure!». Allora il beato Zosimo, alzati gli occhi al cielo, esclamò: «Signore Gesù Cristo, figlio del Dio vivente, ti ringrazio perché tu sei l'unico, grande Dio e oltre a te non c'è nessun altro; ora ti prego, Signore, manda qui un leone,[9] dopo avergli infuso uno spirito che parli ed annunci che tu sei l'unico e vero Dio vivente, per il disonore e il disprezzo di Satana e dei suoi servi». Non appena il martire ebbe pronunciate queste parole, entrò nel tribunale un enorme leone senza fare alcun danno a nessuno;[10] la belva, quando vide Zosimo appeso a testa in giù, si sollevò e sostenne la pietra legata al collo del santo.[11]

[8] Nella redazione più antica della *Passio Zosimi* la contrapposizione τρόπος/φύσις compare anche altrove (cfr. cap. 4, 20: Halkin 1952, p. 259: ὅτι μὲν γὰρ τῇ φύσει θηρίον εἰμί, τῷ δὲ τρόπῳ κῆρυξ).

[9] Nella *Vita sancti Mamantis BHG* 1019 è lo Spirito Santo a suggerire al martire di chiamare in suo aiuto un leone per difendersi dai persecutori pagani e giudei: cfr. Berger 2002, p. 296 (cap. 14).

[10] Sulle testimonianze archeologiche e letterarie che mostrano la grande importanza dei leoni per le popolazioni della Cilicia montuosa cfr. Pilhofer 2018b.

[11] Nel passo si può forse ravvisare una lontana reminiscenza di *A. Paul. et Thecl.*, 33, 2-3 (Lipsius 1891, p. 259): qui, mentre Tecla è sottoposta ad una θηριομαχία ad Antiochia di Pisidia, una leonessa si accovaccia ai suoi piedi. La stessa scena si ripete anche negli *Acta Pauli*: in questo caso è il leone, battezzato qualche tempo prima da Paolo (cfr. *A. Paul.* IX, 7-9), a sedersi fra le gambe dell'apostolo quando questi è impegnato a combattere con le fiere ad Efeso (cfr. Schmidt, Schubart 1936, p. 38, 28-31); sui due brani vd. anche Rordorf, Cherix, Kasser 1997, pp. 1139; 1159 (*A. Paul.*, capp. IV, 8; IX, 23).

4 Καὶ τούτου γενομένου, ὁ ἄρχων εἶπεν· «Σφάξατε τὸν λέοντα»· ὁ δὲ λέων εἶπεν αὐτῷ ἀνθρωπίνῃ φωνῇ· «Ὦ δικαστά, διὰ τί κελεύεις με σφαγῆναι; Δέξαι μου ἀπολογίαν καὶ μάθε τίς ἐστιν Θεὸς ζῶν κἀκεῖνῳ προσκύνει». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Λέγε»· ὁ λέων εἶπεν· «Ὁ φιλάνθρωπος Θεός, ἐλεῶν καὶ οἰκτείρων τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων, ἐξαπέστειλεν τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν εἰς τὸν κόσμον γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ καὶ πᾶς ὁ πιστεύσας ἦν αὐτῷ τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβῃ». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Υἱὸν Θεοῦ λέγεις τὸν σταυρώμενον;»· ὁ λέων εἶπεν· «Ναί, ὁ γὰρ νῦν ἐμπνεύσας μοι λόγον ἀνθρώπινον καὶ δούς μοι πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, ἵνα διακομίσω τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ ἐλέγξω ὑμᾶς, ἀσεβέστατοι. Αὐτός ἐστιν ὁ τοῦ Θεοῦ υἱός, ὁ κατελθὼν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου». Ὁ ἄρχων εἶπεν· «Εἰπέ μοι, θηρίον, εἰ Θεὸς ἦν, ‹οὐκ› ἐξεδίδου ἑαυτὸν εἰς τὸ σταυρωθῆναι καὶ αἰκισθῆναι καὶ ἑαυτὸν εἰς τοὺς νεκροὺς καταθεῖναι»· ὁ λέων εἶπεν· «Ἄκουε, ὦ δικαστά, συνετῶς· οὗτος ὁ σταυρωθεὶς Λόγος ἦν τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου καὶ ἐνῴκησεν ἐν παρθένῳ ἁγίᾳ καὶ σεμνῇ καὶ ἔτεκεν αὐτὸν ἡ παναγία παρθένος καὶ θεοτόκος Μαρία, ὡς αὐτὸς ἠθέλησεν, καὶ πάντα τὰ τοῦ νόμου ἔπαθεν ὡς ἄνθρωπος· ἐγεύσατο δὲ καὶ τοῦ θανάτου, καὶ ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἠγέρθη ἐκ τῶν νεκρῶν, ἀπαρχὴ γενόμενος τῶν κεκοιμημένων· ἐπεὶ οὖν δι’ ἀνθρώπου ὁ θάνατος ὡς ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ, οὕτως καὶ δι’ ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν· εἰ γὰρ μὴ ὁ Χριστὸς ἐγεύσατο θανάτου, οὐκ ἦν ἀνάστασις νεκρῶν». | ‹Ὁ› ἄρχων εἶπεν· «Τί οὖν ὁ σταυρωθεὶς ἔχει κρῖναι τὸν κόσμον;»· ὁ λέων εἶπεν· «Ναί, ἐπειδὴ τὸ ἑαυτοῦ αἷμα ἐξέχεεν διὰ τὸν κόσμον, διὰ τοῦτο ἀπαιτεῖ λόγον ἑκάστῳ καθὰ ἔπραξεν». Τότε ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ὄντως καλόν ἐστιν πιστεῦσαι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ λέοντος». Τούτων δὲ πάντων λεχθέντων, ὁ ἅγιος Ζώσιμος ἐκρέμετο ἔχων τὸν λίθον ἐπὶ τοῦ τραχήλου· τοῦ λέοντος ὑποβαστάζοντος, καὶ ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ ἄρχων κατενεχθῆναι.

f. 67r

5 Κατενεχθέντος δὲ αὐτοῦ, ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ὦ δικαστά, κἂν νῦν πιστεύεις τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ λέοντος, ὅτι μόνος ἐστὶν Θεὸς ὁ σταυρωθεὶς καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος παρὲξ αὐτοῦ;»· ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ὄντως, εἰ πίστεως ἀληθοῦς εἰσιν τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ λέοντος, καλόν ἐστιν προσκυνεῖν τῷ Θεῷ ὑμῶν». Ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Ὦ δικαστά, εἰ παρ’ ἐμοῦ ἤκουσας ταῦτα, εἶχες ἂν ἀμφιβάλλειν· ἐπεὶ δὲ παρὰ ἀλόγου θηρίου, τίς χρεία ἀξιοπιστοτέρα;»· ὁ ἄρχων εἶπεν· «Ἐβουλόμην τὸν λέοντα τοῦτον διπλᾶς ἀννώνας λαμβάνειν καὶ ἀποστεῖλαι αὐτὸν τῷ αὐτοκράτορι· ἀπο-

4 1-2 ὁ δὲ λέων – ἀνθρωπίνῃ φωνῇ: cfr. *A. Paul.*, p. 38, 32-33 Schmidt - Schubart 5-7 ἐξαπέστειλεν – ἀπολάβῃ: cfr. *Gal.* 4, 4-5 9 δούς μοι – συνέσεως: cfr. *Ex.* 31, 3; 35, 31 16 πάντα – ὡς ἄνθρωπος: cfr. *Lc.* 24, 44 ἐγεύσατο – τοῦ θανάτου: cfr. *Heb.* 2, 9 17-19 ἠγέρθη – ἀνάστασις νεκρῶν: cfr. I *Cor.* 15, 20-21 21-22 ἀπαιτεῖ – καθὰ ἔπραξεν: cfr. *Rom.* 14, 10-12

4 12 οὐκ supplevi, cfr. *Pass. Zos.* (*BHG* 2476), 4, 21-22 (p. 259 Halkin): εἰ ἦν υἱὸς Θεοῦ, οὐκ ἐξέδιδεν ἑαυτὸν εἰς τὸ σταυρωθῆναι καὶ κεῖσθαι μετὰ τῶν νεκρῶν 19 Ὁ supplevi 21 ἑκάστῳ correxi: ἕκαστον T

4 Dopo questo fatto, il magistrato gridò: «Sgozzate il leone», ma l'animale gli rispose con voce umana:[12] «O giudice, perché ordini di sgozzarmi? Accogli la mia difesa, impara chi è il Dio vivente e veneralo». Il magistrato, allora, gli disse: «Parla» ed il leone incominciò il suo discorso così: «Dio, amico degli uomini, provando compassione e pietà per il genere umano, mandò nel mondo suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare con il suo sangue quelli che erano sotto la legge, perché tutti coloro che avevano creduto in lui ricevessero l'adozione a figli». A questo punto il magistrato domandò: «Parli del Figlio di Dio che è stato crocifisso?», ed il leone rispose: «Sì, colui che ora mi ha concesso di parlare come un uomo e mi ha infuso uno spirito di sapienza e intelligenza per portare la sua parola e rimproverare voi, scelleratissimi. Questi è il Figlio di Dio, che è venuto sulla terra ed è stato crocifisso sotto Ponzio Pilato». Ma il magistrato ribatté: «Dimmi, belva, se fosse stato Dio, non si sarebbe consegnato per essere crocifisso, torturato e sepolto fra i morti», ed il leone disse: «O giudice, ascolta con intelligenza: colui che fu crocifisso era il Verbo di Dio altissimo, che abitò in una vergine santa e casta e fu generato da Maria, santissima vergine e madre di Dio,[13] come Egli volle, e, come uomo, subì tutto quanto era scritto nella legge, provando anche la morte, ma il terzo giorno risuscitò dai morti, primizia di coloro che sono morti, perché come a partire da Adamo per mezzo di un uomo venne la morte, così per mezzo di un uomo verrà la risurrezione dei morti; se, infatti, Cristo non avesse provato la morte, non vi sarebbe stata la risurrezione dei morti». Il magistrato quindi domandò: «Colui che è stato crocifisso può dunque giudicare il mondo?» ed il leone rispose: «Sì, dal momento che ha versato il suo sangue per il mondo, per questo motivo chiede a ciascuno ragione del suo comportamento». Allora il magistrato esclamò: «È davvero bello credere a ciò che è stato detto dal leone!». Concluso il dialogo, san Zosimo restava appeso a testa in giù con una pietra al collo e, mentre il leone la sorreggeva, il magistrato ordinò che il martire fosse staccato dalla forca.

5 Riportato a terra, Zosimo chiese: «O giudice, credi ora a ciò che è stato detto dal leone, e cioé che colui che fu crocifisso è l'unico Dio e non ce ne sono altri al di fuori di lui?», ed il magistrato rispose: «Se le parole del leone sono degne di vera fede, è proprio bello venerare il vostro Dio». Al che Zosimo ribatté: «O giudice, se le avessi sentite pronunciare da me, potresti dubitare; ma dal momento che le hai ascoltate da un animale privo di ragione, quale discorso può essere più credibile?». Il magistrato, allora, disse: «Volevo che questo leone ricevesse una duplice razione

[12] Sulla derivazione del passo dagli *Acta Pauli*, cfr. *supra*, p. 348; un episodio simile s'incontra però anche nella *Vita sancti Mamantis BHG* 1019, ove un leone parla miracolosamente con voce di uomo e, riconoscendo nel martire il suo pastore sui monti, ammette di essere venuto nello stadio per lui: cfr. Berger 2002, pp. 304-306 (cap. 22).

[13] L'uso dell'appellativo θεοτόκος dimostra la seriorità della redazione torinese della *Passio Zosimi* rispetto alla versione *BHG* 2476, in cui il termine non compare mai: cfr. *supra*, p. 349 n. 23.

στέλλω αὐτὸν ἐν τοῖς ὄρεσιν, ὅπου καὶ πρώην ὑπῆρχεν»· καὶ τούτων λεχθέντων, ἀπέστειλεν αὐτὸν ὁ ἅγιος εὐλογήσας αὐτόν.

6 Ἰδὼν δὲ ὁ μακάριος Ζώσιμος τὸ πεπωρωμένον καὶ ἀμετάθετον τῆς καρδίας αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ [κατὰ] μονῇ τοῦ ὄρους μέλλει ἐκδημεῖν τοῦ σώματος, ἐσοφίσατο καὶ λέγει τῷ κόμητι· «Θησαυρός μοι ἀπόκειται ἐν τῷ μοναστηρίῳ μου, καί, ὡς ἔτι ζῶ, βούλομαί σοι αὐτὸν καταλιπεῖν· ὅθεν, εἰ βούλῃ, ἀπέλθωμεν ἕως τῆς μονῆς». Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ ἄρχων μετὰ πολλῆς χαρᾶς ἐκέλευσεν τῷ κομενταρησίῳ αὐτοῦ, ὀνόματι Ἀθανασίῳ, ὥστε ἀπελθεῖν ἐν τῇ μονῇ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐνέγκαι αὐτῷ τὸν θησαυρόν. Ἀπελθόντων δὲ αὐτῶν ἐν τῷ ὄρει, συνήντησαν αὐτοῖς πάντα τὰ ἄγρια ζῷα, μεθ' ὧν ἦν καὶ πρότερον ὁ ἅγιος Ζώσιμος ἐν τῷ ὄρει, καὶ πεσόντα ἐπὶ τὴν γὴν προσεκύνησαν τῷ ἁγίῳ ὁσιομάρτυρι Ζωσίμῳ. Καὶ ἰδὼν ταῦτα ὁ κομενταρήσιος ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν· «Ὄντως μέγας ἐστὶν ὁ Θεὸς τῶν χριστιανῶν· βούλομαι δὲ κἀγὼ χριστιανὸς γενέσθαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι τὰς ἀπειλὰς καὶ κολάσεις τοῦ ἄρχοντος». Ὁ ἅγιος Ζώσιμος εἶπεν· «Τέκνον, πίστευσον τῷ Θεῷ τῷ διὰ τοῦ λέοντος κηρυσσομένῳ, καὶ οὐ μή σου ἅψεται βάσανος». Ὁ δὲ κομενταρήσιος, πιστεύσας ὁλόψυχος τῷ Χριστῷ, | ἔλαβεν τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας, καὶ δή, f. 67v βραδυνόντων αὐτῶν, ἔπεμψεν ὁ ἄρχων ἱππεῖς εἰς ἐπιζήτησιν αὐτῶν ἕνεκεν τοῦ λεγομένου θησαυροῦ.

7 Τότε ὁ μακάριος Ζώσιμος, ἀνατείνας τὸ ὄμμα εἰς τὸν οὐρανόν, παρεκάλει τὸν Θεὸν λέγων οὕτως· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ <Θεοῦ> τοῦ ζῶντος, ὁ ἀναδείξας τὸν δοῦλόν σου Ἀθανάσιον τέλειον χριστιανόν, λάβε ἡμῶν τὰ πνεύματα μετ' εἰρήνης, μήπως ἐν ἄλλῳ πειρασμῷ ἐξ ἡμῶν τις δειλανδρήσας διαστῇ ἐκ τῆς εὐθείας ὁδοῦ». Καὶ τούτων λεχθέντων, ἐσχίσθη ἡ πέτρα καὶ ἐδέξατο τὰ σώματα τῶν ἁγίων Ζωσίμου καὶ Ἀθανασίου μετ' εἰρήνης· αἱ δὲ ψυχαὶ αὐτῶν ἀνελήφθησαν ἐν δόξῃ πρὸς τὸν Κύριον μηνὶ Ἰανουαρίῳ τρίτῃ, δοξάζοντες Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

6 1 τὸ πεπωρωμένον – τῆς καρδίας: cfr. *Mc.* 3, 5; 6, 52; 8, 17; *Io.* 12, 40 2-3 ἐκδημεῖν τοῦ σώματος: cfr. II *Cor.* 5, 8 12 πίστευσον τῷ Θεῷ: cfr. *Act.* 16, 31 14 τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας: cfr. *Tit.* 3, 5 **7** 1 ἀνατείνας – εἰς τὸν οὐρανόν: cfr. *Pass. Char.*, 6, 8-9 (p. 14 Delehaye) 2-3 Κύριε – τὰ πνεύματα: cfr. *Act.* 7, 59; *Pass. Char.*, 6, 19-20 (p. 14 Delehaye) 5 ἐσχίσθη ἡ πέτρα: cfr. *Mt.* 27, 51 ἐσχίσθη – τὰ σώματα: cfr. *Pass. Barbar.* (*BHG* 213-214), p. 93, 9 Viteau (= *recensio BHG* 215, p. 107, 60 Wirth) 8 ᾧ ἡ δόξα – τῶν αἰώνων: cfr. I *Pt.* 4, 11; *Apoc.* 1, 6

6 2 κατὰ seclusi **7** 2 λέγων οὕτως· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ» add. in margine T Θεοῦ non legitur T

di cibo[14] e poi fosse inviato dall'imperatore;[15] ora invece lo mando sui monti, su cui viveva prima». Non appena il magistrato ebbe finito di parlare, il santo lasciò andare il leone, dopo averlo benedetto.

6 Poi il beato Zosimo, che aveva visto la durezza e l'irremovibilità del cuore del magistrato e aveva intenzione di andare in esilio dal corpo nella sua precedente dimora sui monti, escogitò uno stratagemma e disse al *comes*: «Un tesoro è nascosto nella mia cella, e, dato che sono ancora in vita, voglio lasciarlo a te; perciò, se lo desideri, andiamo al mio eremitaggio». Sentite queste parole, il magistrato ordinò con grande gioia al suo segretario, di nome Atanasio, di andare con Zosimo nella sua cella e di portargli il tesoro. Una volta giunti sulla montagna, vennero loro incontro tutte le bestie selvatiche, che prima vivevano lì con Zosimo, e, gettatesi a terra, venerarono il santo martire. Di fronte a questo spettacolo, il segretario si meravigliò e disse: «Davvero grande è il Dio dei cristiani; voglio anch'io diventare cristiano, ma ho paura delle minacce e delle punizioni del magistrato»; san Zosimo, però, gli rispose: «O figlio, abbi fede in Dio, che predica per mezzo del leone, e nessuna tortura ti colpirà». Il segretario, avendo creduto con tutto l'animo in Cristo, ricevette, quindi, l'acqua che rigenera; poi, visto che i due uomini tardavano, il magistrato inviò dei cavalieri a cercarli per il tesoro di cui abbiamo parlato.

7 Allora il beato Zosimo, alzati gli occhi al cielo, pregò Dio così: «O Signore Gesù Cristo, figlio del Dio vivente, che hai mostrato come perfetto cristiano il tuo servo Atanasio, prendi in pace i nostri spiriti, affinché nessuno di noi, spaventatosi durante un'altra prova, si allontani dalla retta via». Conclusa la preghiera, una roccia si spezzò e accolse in pace i corpi dei santi Zosimo e Atanasio; le loro anime, invece, furono portate nella gloria verso il Signore il terzo giorno del mese di gennaio,[16] celebrando il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, a cui appartengono la gloria e la potenza ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[14] Halkin 1952, p. 260 n. 1, ricorda che i servizi dell'annona rifornivano anche le belve dell'anfiteatro e del *vivarium* imperiale. Qui, però, il termine ἀννώνη potrebbe avere semplicemente il significato tardoantico di «viveri», «provviste»: cfr. Lampe, *s.v.* ἀννώνη, 3 (p. 146); Hofmann 1989, *s.v.* ἀννώνα, pp. 22-23; A. J. Cappel, *s.v. annona*, in *ODB*, I, pp. 105-106.

[15] Anche nella recensione più antica della *Passio Zosimi* (*BHG* 2476) è taciuto il nome del sovrano.

[16] Sull'incertezza riguardo alla data della festa di san Zosimo, martire ad Anazarbo in Cilicia – il 3 gennaio in alcuni testimoni della *recensio* F* del Sinassario di Costantinopoli (F = Laur. S. Marci 787, Fa = Par. gr. 1590; cfr. Delehaye 1902, coll. 367-368, 41-42) e nel *Martirologio romano* (cfr. Sodi, Fusco 2005, p. 36, nr. 26); il 4 gennaio nel Sinassario Sirmondiano (cfr. Delehaye 1902, col. 369) e nel «Menologio» di Basilio II (cfr. *PG* CXVII, col. 241D); il 18 aprile nel Vat. gr. 1660 e nell'Oxon. Bodl. Barocc. 148 – vedi Halkin 1952, p. 252, e Kunze 1969, col. 1497.

Berger 2002 — A. Berger, *Die alten Viten des heiligen Mamas von Kaisareia. Mit einer Edition der Vita BHG 1019*, «Analecta Bollandiana» 120, 2002, pp. 241-310

Bovon, Bouvier, Amsler 1999 — F. Bovon, B. Bouvier, F. Amsler (édd.), *Acta Philippi. Textus*, Turnhout 1999

Busine 2019 — A. Busine, *The Origins and Development of the Cults of Saint Gordius and Saint Mamas in Cappadocia*, in S. Mitchell, Ph. Pilhofer (eds.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*, Leiden-Boston 2019, pp. 109-125

Delehaye 1902 — H. Delehaye (ed.), *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi, adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*)

Delehaye 1934 — H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934

Delehaye 1940 — H. Delehaye, *Passio sancti Mammetis*, «Analecta Bollandiana» 58, 1940, pp. 126-141

Delehaye, Halkin 1954 — H. Delehaye, F. Halkin, *Les Actes inédits de sainte Charitine martyre à Corycos en Cilicie*, «Analecta Bollandiana» 72, 1954, pp. 5-14

Detoraki 2014 — M. Detoraki, *Greek Passions of the Martyrs in Byzantium*, in S. Efthymiadis (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. II: Genres and Contexts*, Farnham-Burlington, VT 2014, pp. 61-101

Detoraki-Flusin 2019 — M. Detoraki-Flusin, *Les collections de miracles: histoire du texte et histoire du culte: à propos des Miracles de saints Cyr et Jean par Sophrone de Jérusalem*, in A. Binggeli, V. Déroche (édd. avec la collaboration de M. Stravrou), *Mélanges Bernard Flusin*, Paris 2019 (= «Travaux et Mémoires» 23/1), pp. 245-262

Efthymiadis 2021 — S. Efthymiadis, *Saint Mamas's Martyrdom in the Life of Patriarch Tarasios (BHG 1698)*, «Deltion of the Christian Archaeological Society» ser. IV 42, 2021, pp. 57-68

Ehrhard 1952 — A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III, Leipzig-Berlin 1952

Elia 2014 — E. Elia, *Libri greci nella Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino. I manoscritti di Andreas Darmarios*, Alessandria 2014

Elia, Piccione 2021 — E. Elia, R. M. Piccione, *A Rediscovered Library. Gabriel Severos and His Books*, in R. M. Piccione (ed.), *Greeks, Books and Libraries in Renaissance Venice*, Berlin-Boston 2021, pp. 33-82

Flusin 1999 — B. Flusin, *Le panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (BHG 728)*, «Revue des Études Byzantines» 57, 1999, pp. 5-97

Franchi de' Cavalieri 1901 — P. Franchi de' Cavalieri, *I martirii di s. Teodoto e di s. Ariadne con un'appendice sul testo originale del martirio di s. Eleuterio*, Roma 1901

García Moreno 1976 — L. A. García Moreno, *Una nota sobre la organización de las sacrae largitiones: comes/comites thesaurorum*, «Cuadernos de Filología Clásica» 11, 1976, pp. 469-480

Gulmini 1989 — N. U. Gulmini, *I manoscritti miniati della Biblioteca Nazionale di Torino*, II, *I manoscritti greci*, Torino 1989

Haensch 1995 — R. Haensch, *A commentariis und commentariensis: Geschichte und Aufgaben eines Amtes im Spiegel seiner Titulaturen*, in Y. Le Bohec (éd.), *La hiérarchie (Rangordnung) de l'armée romaine sous le Haut-Empire. Actes du Congrés de Lyon (15-18 septembre 1994) rassemblés et édités par* Y. L. B., Paris 1995, pp. 268-284

Halkin 1952 — F. Halkin, *Un émule d'Orphée. La légende grecque inédite de saint Zosime martyr d'Anazarbe en Cilicie*, «Analecta Bollandiana» 70, 1952, pp. 249-261 (rist. in Id., *Martyrs Grecs II^e-VIII^e s.*, London 1974, nr. I)

Hilhorst 1998[4] — A. Hilhorst (ed.), *Martyrium Pionii*. Trad. di S. Ronchey, in A. A. R. Bastiaensen *et al.* (edd.), *Atti e passioni dei martiri*, [Milano] 1998[4], pp. 150-191; 453-477

Hofmann 1989 — H. Hofmann, *Die lateinischen Wörter im Griechischen bis 600 n. Chr. Erweiterte Fassung einer Inaugural-Dissertation in der Philosophischen Fakultät II (Sprach- und Literaturwissenschaften) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*, s. l. 1989

Jourand 2014 — F. Jourand, *The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman Catacombs: Comparison between the Literary and the Iconographic Early Christian Representation of Orpheus*, in A. Brent, M. Vinzent (eds.), *Studia Patristica. Vol. LXXXIII. Including Papers Presented at the Conference on Early Christian Iconography Held in Pécs, Hungary*, Leuven-Paris-Walpole, MA 2014, pp. 113-127

Jourand 2015a — F. Jourand, *Orpheus (Orphik)*, in *RAC*, XXVI (2015), coll. 576-613

Jourand 2015b — F. Jourand, *Orpheus and 'Orphism' in the Christian Literature (in Greek) of the First Five Centuries*, in H. Leppin (Hrsg.), *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Berlin-München-Boston 2015, pp. 193-206

Kaestli, Rordorf 2014 — J.-D. Kaestli, W. Rordorf, *La fin de la vie de Thècle dans les manuscrits des Actes de Paul et Thècle. Édition des textes additionnels*, «Apocrypha» 25, 2014, pp. 9-101

Kälviäinen, Papavarnavas 2019 — N. Kälviäinen, with help from C. Papavarnavas, *The Cult of Saints in Late Antiquity*, E06666, http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E06666 (consultato il 30/4/2022)

King 1980 — C. E. King, *The sacrae largitiones: Revenues, Expenditure and the Production of Coin*, in C. E. King (ed.), *Imperial Revenue, Expenditure and Monetary Policy in the Fourth Century A.D. The Fifth Oxford Symposium on Coinage and Monetary History*, Oxford 1980, pp. 141-173

Kunze 1969 — K. Kunze, *s.v. Zosimo, santo, martire di Anazarbe in Cilicia (?)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 1497-1498

Kunze 1976 — K. Kunze, *Minophilus und Zosimus von Anazarba. Alemannische Zeugnisse (1382) einer un- und einer kaum bekannten griechischen Legende*, «Analecta Bollandiana» 94, 1976, pp. 47-62

Kurbanov, Spyridonova 2020 — A. Kurbanov, L. Spyridonova, *Les Vies de sainte Domnika (BHG*

562, 562d, 562f). Textes grecs édités et commentés avec traduction de BHG 562f, «Analecta Bollandiana» 138, 2020, pp. 241-303

Lipsius 1891 — R. A. Lipsius (ed.), *Acta Petri - Acta Pauli - Acta Petri et Pauli - Acta Pauli et Theclae - Acta Thaddaei*, Lipsiae 1891

Narro 2015 — Á. Narro, *Ecos de la πότνια y el δεσπότης θηρῶν en los cinco principales Hechos apócrifos de los apóstoles*, «Minerva. Revista de Filología Clásica» 28, 2015, pp. 185-220

Piccione 2017 — R. M. Piccione, *Libri greci da Venezia a Torino e l'eredità di Gavriil Seviros*, «Medioevo Greco» 17, 2017, pp. 193-210

Pilhofer 2018a — Ph. Pilhofer, *Das frühe Christentum im kilikisch-isaurischen Bergland. Die Christen der Kalykadnos-Region in den ersten fünf Jahrhunderten*, Berlin-Boston 2018

Pilhofer 2018b — Ph. Pilhofer, *Die Löwen der Berge: Lebendige, steinerne und literarische Löwen im Rauhen Kilikien*, in C. Breytenbach, J. M. Ogereau (eds.), *Authority and Identity in Emerging Christianities in Asia Minor and Greece*, Leiden-Boston 2018, pp. 168-197

Porticelli 2020 — F. Porticelli, *Torino 1904. Dopo l'incendio: 1. Gli interventi nell'emergenza e i primi restauri; 2. La decisione di costruire una nuova sede: un'indagine nei documenti d'archivio*, «Scrineum Rivista» 17/1, 2020, pp. 107-192, https://doi.org/10.13128/scrineum-12153 (consultato il 30/4/2022)

Rordorf, Cherix, Kasser 1997 — W. Rordorf avec la collaboration de P. Cherix, R. Kasser, *Actes de Paul. Texte traduit, presenté et annoté*, in F. Bovon, P. Geoltrain (édd.), *Écrits apocryphes chrétiens. Index établis par* S. J. Voicu, I, Paris 1997, pp. 1117-1177

Schamp 2006 — J. Schamp (éd.), Jean le Lydien, *Des magistratures de l'état romain*, II, *Livres II et III*, Paris 2006

Schmidt, Schubart 1936 — C. Schmidt unter Mitarbeit von W. Schubart (Hrsgg.), *Πράξεις Παύλου. Acta Pauli. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*, Glückstadt-Hamburg 1936

Sodi, Fusco 2005 — M. Sodi, R. Fusco (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio princeps (1584). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice. Presentazione di* R. Godding, SJ, Città del Vaticano 2005

Viteau 1897 — J. Viteau, *Passions des saintes Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia publiées d'auprès les manuscrits grecs de Paris et de Rome. Avec un choix de variantes et une traduction latine*, Paris 1897

Voicu 1986 — S. J. Voicu, *Trentatré omelie pseudocrisostomiche e il loro autore*, «Lexicon Philosophicum» 2, 1986, pp. 73-141

Voicu 2002 — S. J. Voicu, *Tracce origeniane in uno pseudocrisostomo cappadoce*, in M. Girardi, M. Marin (edd.), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)*, Bari 2002, pp. 333-346

Wirth 1892 — A. Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, Prag-Wien-Leipzig 1892

The *ethopoeia* of Eustathios of Thessalonike, its protagonist, monk Neophytos of Mokessos, and its author's demotion. With a new critical edition of the text and English translation

Among the known works of Eustathios, metropolitan of Thessalonike, is included an *ethopoeia*.[1] In this text the author portrays a monk Neophytos, metropolitan of Mokessos, mourning, because the day after the death of the patriarch Michael III of Anchialos, during his visit at the bathhouse, unknown culprits, under orders of the *megas oikonomos* Ioannes Pantechnes, stole his luxurious clothes, distributed them to the needy and left him naked to be laughed at.[2] Even though the con-

I would like to thank Professor Marina Loukaki for her most valuable guidance during the composition of the present article, as well as my good friends Dimitrios Gontikas, Alejandro Politis, Alun Wagstaff and Manuel Weiss for reading my text and helping me with their suggestions.

[1] The *ethopoeia* or *prosopopoeia* is one of the 14 genres of *progymnasmata*. This type of text presents the character of a person through the words, which the author imagines that the protagonist said in some occasion. Since the first centuries AD the *ethopoeiae* start with the fixed phrase Ποίους / τίνας ἂν εἴποι λόγους ὁ… For the *ethopoeia* in general see Rabe 1926, pp. 34-36; Rabe 1913, pp. 20-22; Kennedy 1983, p. 64; Hunger 1978, pp. 108-116; Pignani 1983, pp. 27-30; Flusin 2002, pp. 225-226.

[2] Traditionally the subjects of the *ethopoeiae* were mythological and historical events or imaginary incidents, whose protagonists were professionals or archetypical persons (sailor, shepherd, stingy man etc.). However, during the middle Byzantine period and especially the twelfth century the *ethopoeiae* are enriched with subjects of religious or everyday nature. For example, Nikephoros Basilakes and Nikephoros Chrysoverges innovate by using subjects emanating from the Testaments, hagiography and patristic texts in addition to the traditional themes (Hunger 1978, pp. 112-113; Loukaki 2020, pp. 197-198). Drawing inspiration from contemporary events Ioannes Geometres presents the words of the murdered emperor Nikephoros II Phocas, seeing his images being destroyed after his death (poem 56, *PG* CVI, col. 932), an anonymous poet of the 12th century has Eirene Comnene narrate her life story in verse during the last judgement, and another one presents us with the words of a boy, that fell from a throne but remained unharmed (Lampros 1911, pp. 146-151 and 155 respectively). During the same period another innovation in the genre of *ethopoeia* is introduced by Michael Italicos and Eustathios of Thessalonike with each one's only surviving *ethopoeia*, since each text is not only based on a contemporary incident, but both have a satirical character and aim to scorn the vices of society. The former wrote an *ethopoeia* about an icon of Saint Stephen that was sold to the Venetians (Gautier 1972, pp. 234-236), while the latter wrote the present text. A few years later a similar work was composed by Nicolaos Mesarites, in whose *ethopoeia* an arrogant astrologist complains because he did not manage to be elected patriarch of Antioch (Flusin 2002). The aforementioned group of texts indicates that since at least the end of the 12th century the *ethopoeia* was not only a popular progymnasmatic genre, but in individual texts it was mixed with the genre of *psogos* (in subtle form, through the words of the protagonists), so that works of topical character, which mocked the flaws of contemporary people, could be produced.

tent of the *ethopoeia* is mentioned in various works,[3] the text itself has never been studied in detail.[4] Its humourous style notwithstanding, we believe that the present work contains some interesting hints related to the career of the erudite prelate.[5]

The text of the *ethopoeia* is transmitted by two manuscripts. In codex Parisinus gr. 1182, dated at the end of the 12th / beginning of the 13th century, it occupies folios 247r-248r,[6] and in Scorialensis Y-II-10, dated at the beginning of the 13th century as well, it occupies folios 196v-198v.[7] In the manuscript of Paris the text lies between the 19th and 20th letter of Eustathios, while in the codex of Escorial it is preceded by a *didaskalia* of Leo Valianites and followed by a letter of Gregorius Antiochos. Its position in the Parisinus has led P. Wirth to the conjecture that the work might have been sent to someone as a letter.[8] The work was published for the first time in 1832 by Tafel, who took into consideration only one manuscript, the codex of Paris.[9] Tafel's text was reprinted in columns 1280-1286 of the 136th volume of *Patrologia Graeca*.

In summary, the content of the *ethopoeia* is the following: monk Neophytos, metropolitan of Mokessos, is presented by Eustathios as a luxurious, insatiable, ungrateful, greedy, thieving, arrogant and ostentatious person and generally as a wicked and sinful man. As an individual of such character, the day after the death of his great benefactor, patriarch Michael III,[10] instead of mourning like the rest of

[3] Indicatively Hunger 1978, pp. 114-115; Berger 1982, pp. 67, 131; Koukoules 1950, pp. 159-165.

[4] Only an article of P. Wirth is devoted to it exclusively (Wirth 1960), which examines its relation with the author's epistolographic corpus.

[5] See below, pp. 388-394.

[6] For the manuscript see Omont 1886, pp. 247-251; Papaioannou 2019, pp. LXXVI-LXXXI; Kolovou 2006, pp. 76*-77*.

[7] For the manuscript see De Andrés 1965, pp. 120-131; Loukaki 1996, p. 42; Kolovou 2006, pp. 77*-78*.

[8] Wirth 1960, p. 215.

[9] Tafel 1832, pp. 328, 57-332, 30.

[10] Patriarch of Constantinople (before January 30 1170-March 1178), successor of Lucas Chrysoberges, who died between November 1169 and January 1170. Before his election he was chief of the patriarchal secretary, *protekdikos*, *referendarios* and *hypatos* of philosophers appointed by the emperor Manuel Comnenos. Indeed, his first oration from this last position is preserved (Browning 1961). For the dating of his appointment see also Polemis 2011. For his patriarchal actions see Grumel 1989, nrr. 1109-1150; *ODB* II, pp. 1364-1365; Magdalino 1993, pp. 292-293, 301-302. We are provided with interesting biographical details about this patriarch by two laudations of Eustathios of Thessalonike (orations ϛ and ζ in Wirth 2000, pp. 78-140) and one of Michael Choniates (Lampros 1879, pp. 72-92). Both of them mention that he hailed from the East (Wirth 2000, p. 79, 50-55; Lampros 1879, p. 74, 5-6) and that he was an excellent and very skilled student (Wirth 2000, pp. 80, 89-81, 18; Lampros 1879, pp. 77, 14-78, 23). He was raised next to a high-priest, most likely the metropolitan of Anchialos, from whom Michael took the epithet ὁ τοῦ Ἀγχιάλου, who encouraged him to join the church (Lampros 1879, pp. 74, 26-75, 5). Moreover, he collaborated with Eustathios when both men were working at the patriarchal court (Wirth 2000, pp. 82, 52-84, 18), while for a part of his life he was also a teacher of secular education, since he composed *progymnasmata* and *schede* (Wirth 2000, p. 131, 18-30;

the church's crew, he chose to go to the bathhouse, but the *megas oikonomos* Ioannes Panthechnes[11] sent his men to steal the monk's clothes and bathing gear and distribute them to the poor (title). He had taken with him luxurious and expensive objects (§ 2-4), and he wonders where they might be, until he realises that the theft is a result of his own ingratitude (§ 6-8). The time when he was admired has passed and now he is ridiculed (§ 9-12), so he begs the dead patriarch to show him mercy (§ 13). His misfortune is greater than even that of mythical persons (§ 14-15) and the only solution is for him to steal foreign clothes, since he is a capable thief (§ 15). The rumour has spread in the entire capital (§ 16) and he must explain himself in the upcoming synod, where the new patriarch will be elected (§ 17). He vehemently curses the thieves (§ 19), and realising that he cannot pay the bath-man he regrets his old passion for bathing and his behaviour, and he decides to escape posthaste (§ 20-22).

According to the title the incident of the theft of the protagonist's clothes took place the day after the death of the patriarch Michael of Anchialos, i.e. during March 1178. Considering the satirical style of the work, it was most likely written right after the theft, while the impression it made was still recent and the rumour was circulating all around the capital, and not after a long time, when such a scandal would have lost its timeliness. There is, however, a possibility that the whole incident is a product of Eustathios' imagination.[12] Nevertheless, March 1178 is the terminus post quem for the composition of the *ethopoeia*.

The name Neophytos of the *ethopoeia*'s protagonist as well as his monkhood is only testified by the manuscript of Escorial. The manuscript of Paris, on the other hand, does not name him, but simply mentions him as the metropolitan of Mokessos.[13] This person is not known from any other source. However, until at

Lampros 1879, pp. 78, 23-79, 4). Maybe he and the future metropolitan of Thessalonike knew each other as colleagues before their cooperation at the patriarchate, since Eustathios too was a teacher, and he urged him to follow an ecclesiastical career.

[11] From 1146 to 1156 Ioannes Pantechnes was *chartophylax* to the patriarchate, then he was appointed *megas skevophylax*. It seems that he obtained the office of *megas oikonomos* after 1166, since he still held the office of *megas skevophylax* at that time, and before 1170, when he is mentioned for the first time as the holder of the office of *megas oikonomos* (Darrouzès 1970a, pp. 51-52; Darrouzès 1970b, pp. 103-105). The Pantechnes were an aristocratic family of the 12th century. We know ten holders of this family name (Kazhdan, Ronchey 1997, pp. 206, 372). Michael Pantechnes (Ioannes' father or uncle) was a doctor in the imperial court during the reign of Alexios I. Theodoros (Ioannes' brother or cousin) was a state official, who, as Eustathios mentions in his historical work, presided in a trial, where he convicted all who conspired against the young Alexios II Komnenos, the successor of Manuel, at the beginning of his reign (Darrouzès 1970a, pp. 49-51; Kyriakidis 1961, pp. 18, 13-22, 9).

[12] For the reasons behind the composition of this text see below, p. 394.

[13] Mokes (s) os/ Mokis (s) os was a city in Cappadocia, Asia Minor, south of the river Alys. During the reign of Justinian the city was in a desolate state and it is said that the emperor renovated it by building walls, public structures and a bathhouse. In honour of its renovator the city adopted the name Ioustinianoupolis. It was promoted to a metropolis in 535. In 536 there's a reference to its first known metropolitan, Petros, and in 1370 to its last, Ioannikios. The decline

least the 2nd of September 1177 the office of metropolitan of Mokessos was held by Loukas, one of the bishops that signed the edict about the restoration of Ioannes Plakenos in the position of deacon of Hagia Sophia.[14] Hence, Neophytos gained this bishopric sometime between September 1177 and March 1178, when Michael III died.

Other than the mention of the protagonist's name, another important difference between the manuscripts is that in Scorialensis the title of the text commences with the following phrase: Τοῦ λογιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ. The phrase ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ is sometimes used by Eustathios himself in his Homeric commentaries, when he mentions that the poet has his characters speaking directly.[15] It is not certain if the copyist of the manuscript just borrows this phrase of Eustathios or uses it intentionaly, in order to indicate the presence in this text of elements that originate in other forms of *progymnasmata*. Furthermore, in Scorialensis the title is followed by an explanatory comment in the form of a *protheoria*, where it is said that the method of composition differs from the genuine *ethopoeia* and that other than the presentation of words befitting the person and the occasion the author's purpose is to mock the unconscionable bishop, which is why he makes him reveal his character through his own words.[16] Hence, I believe that the phrase ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ is used intentionally by the copyist.

Indeed, the text is fundamentally an *ethopoeia*, where an existing person speaks,[17] since it presents us with the words of Neophytos, who was left naked after his bath, and it belongs to the mixed genre, as both the character of Neophytos and his desperation (*pathos*) are presented.[18] However, it is enriched with elements that refer to different rhetorical genres. Thus, just at the start of the work, there is a short *ekphrasis* of objects, as the author presents the form and the incomparable comfort and luxury of Neophytos' bathing gear (§ 2-4). Interestingly enough he

of the city probably started in the beginning of the 7th century due to the Persian and Arab invasions in the area. Mokessos remained a metropolitan see during the entire Byzantine period. After its decline the metropolitan possibly lived in some nearby monastery or fort, while after the Turkish invasions he remained in Constantinople. Hild, Restle 1981, pp. 238-239; Berger 2017.

[14] Troianos 1984, p. 206, 7. For this event see below, p. 388.

[15] According to the *TLG* search, from the 66 times Eustathios uses the term ἠθοποιία to describe the direct speech of the Homeric persons, the 12 are with the phrase ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ. For example *In Il.* 3, 52, 6 van der Valk; *In Od.* 1, 218, 24 Stallbaum.

[16] Title, lines 7-12.

[17] Regarding their protagonist *ethopoeiae* are divided in three genres; *eidolopoeia*, where the ghost of a known person speaks; *prosopopoieia*, where the speaker is personified and their character is a creation of the author, as in cases where abstract concepts are used; *ethopoeia*, where the speaker is a historical or mythical character and the author places him in some occasion, where he can freely imagine what his protagonist would say. Rabe 1926, p. 34, 4-18; Rabe 1913, p. 9, 1-12.

[18] As far as the action is concerned this *progymnasma* has three sub-divisions: the ethical, where the emphasis is placed on the person's character; the passive, where there is a presentation of the dramatically increasing passion; the mixed, which combines the two aforementioned categories. Rabe 1926, p. 35, 1-10; Rabe 1913, p. 21, 10-18.

himself refers to it with the phrase οὐκ ἂν ἔχοι ταχεῖαν ἔκφρασιν (§ 3, 10). *Psogos* is present in the entire text, since through the words of the protagonist himself his detestable personality is revealed. Furthermore, in some points there is a short *syncrisis* of Neophytos with various persons, as he compares his predicament to that of those specific characters. In section 11 he compares his nudity to that of Joseph and Noah, while inspired by the bathhouse, where he is, he compares himself with mythical figures that suffered because of water; Odysseus, who was flailing in the sea as a shipwrecked and the goddess Ino, who rushed to his aid, but she herself while mortal jumped in the sea in a frenzy (§ 14, 3-6); the jackdaw, that gathered from the riverside foreign feathers to adorn itself; the heartless rich man, who begged for some water in hell; finally Agamemnon, who was murdered in the bath (§ 15, 10-18).

Moreover, the size of the work is lengthier than the typical *ethopoeiae* and is similar to that of a short oration. Regarding the style, in the text there are various quotations and figures of speech, which are expected of a literate author like Eustathios, but it is uncertain if Neophytos had the necessary education to really express himself in such a manner. Since the protagonist's monkhood is mentioned, in this text there's use of the archetype of the luxuriating monk, which was popular in the twelfth century. This type of person is found for example in the ptochoprodromic poem, where there is mention of some prominent monks that live comfortably and luxuriously in the monastery counter to their more humble brothers, whom they use as servants,[19] but also in other works of Eustathios, where he criticises such people.[20]

As far as the levels of time of the *ethopoeia* are concerned, the author uses all three, but interestingly he does not restrain himself to a traditional presentation of the events, where in the first part of the work he would mention the difficult present, then he would look back on the beautiful past and finally hint at the even worse future,[21] but he freely goes from one level to another both from one section to the next, and within the same section. For example, in section 7 all three levels are present, as Neophytos claims that the present incident is a punishment for his past sins and prays that he will be saved in the future. The same is true about sections 10 and 19, since in the first case he mentions that he is currently naked as he was in the past, which is a bad omen about the future, and in the second he speaks about the present situation of the thieves, launches curses against them and mourns about the clothes that he bought with so much effort.

[19] Eideneier 1991, pp. 139-175.

[20] Quite well-known is his treatise *Ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ ἐπὶ διορθώσει τῶν κατ' αὐτόν*, a severe criticism against monastic impunity (Metzler 2006). Similar in subject is the treatise *Περὶ ὑποκρίσεως*, where it is said that acting, which the ancient Greeks used as a method of learning, has now been reduced to a tool of crooked monks (Tafel 1832, pp. 88-98), but also the work *Εἰς τὸν ὑπὲρ λίαν σπουδάζοντα διὰ στύλου ἐν Θεσσαλονίκῃ ἀναφανῆναι*, where instructions are given on the right behavior of a stylite and the meaning of the stylos (Tafel 1832, pp. 182-196).

[21] That is the time division proposed by Rabe 1926, p. 35, 13-14 and Rabe 1913, pp. 21, 19-22, 3 and followed usually in the *ethopoeiae*.

In total, using changes in the levels of time, elements from various forms of *progymnasmata* and crafty style Eustathios shows his rhetorical mastery and his great learning, creating a text far more complex than its equivalents. Since his apparent goal was to scorn Neophytos, the work was most likely not used by its author as a school text.[22]

Contrary to the text of Tafel's edition, for the text of the present edition both manuscripts were used. During the comparison the readings of the Paris manuscript were chosen slightly more often as correct. Hence, for some readings that were different but had a similar meaning, e.g. πορισάμενος / κομισάμενος (§ 15, 2), ἐποφείλειν / ἐποφλεῖν (§ 20, 6-7), λυπηρά / δυσχερῆ (§ 22, 1) etc. or for words like δέ, γάρ and so on, whose presence in one manuscript and absence from the other did not seriously affect the text, I preferred the text of the Parisinus. Every difference between the manuscripts has been included in the apparatus criticus, as well as the readings of Tafel's text that are different from the manuscript of Paris, on which he was based for his edition.

The words ὡσεί and μηδέ are preserved both combined and divided in two words. There is also the case that the manuscripts may be in accordance to one or the other form, or that one might have the word combined and the other one divided. For uniformity's sake I chose to use the combined form in the entire text. In two cases even though the codices were in accordance I proposed a correction. Firstly in the phrase λειμῶνος παραφαίνων ὄψιν (§ 2, 1) the manuscripts preserved the writing περιφαίνων, however the same phrase with the word παραφαίνων exists in another work of Eustathios, thus I chose this word. Systematically where one codex has περί the other one has παρά, so it seems that either in Eustathios' autograph or in the immediate copy, from which our codices resulted, the word παρά was abbreviated similar to περί confusing the copyists.[23] Secondly, in the phrase χάρις δὲ εἴ‹η› καὶ ἀνθρώποις (§ 14, 13-14), where the manuscripts had εἴ, which made no sense, the eta was added in order to form the optative.

Sigla

P	Parisinus graecus 1182
S	Scorialensis Y-II-10
T	Tafel
W	Wirth

[22] Hunger 1978, pp. 114-115 considers it given that as an *ethopoeia* this work was a school text. Loukaki 2020, p. 199 n. 47 is also skeptical about this.

[23] See for example Mioni 1973, p. 97.

Τοῦ λογιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης
ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ

[A work] of the most erudite bishop of Thessalonike
in the form of an *ethopoeia*

Τοῦ λογιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ὡς ἐν ἠθοποιίᾳ.

Ποίους ἂν εἶπε λόγους ὁ μοναχὸς Νεόφυτος ὁ Μωκησοῦ, ὅτε τῇ ἐπαύριον μετὰ θάνατον τοῦ πολλὰ εὐεργετήσαντος αὐτὸν ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Μιχαὴλ τοῦ τοῦ Ἀγχιάλου λουόμενος ἀφηρέθη ἐξ ἀποστολῆς τοῦ μεγάλου οἰκονόμου τοῦ Παντεχνῆ τὸ ἔξω στρῶμα καὶ τὰ ἱμάτια καὶ λοιπά, τὰ ἀστείως αὐτίκα δοθέντα πτωχοῖς.

Ἡ δὲ μέθοδος ἐξήλλακται πρὸς τὴν ἀληθῆ ἠθοποιίαν· οὐ γὰρ ἔστι σκοπὸς [νῦν] αὐτῷ τοῦτο, τὰ εἰκότα μόνον εἰπεῖν, ἀλλὰ καὶ σκῶψαι τὸν ἀσυνείδητον· διὸ καὶ πλάττεται ὁ μοναχὸς λέγων καθ' ἑαυτοῦ, ἐπεὶ καὶ τοῦτο πολλάκις εἰκός· φανερῶς δὲ οὐδέν τι παχὺ καὶ αὖθαδες ἀπερικαλύπτως λέγεται διὰ τὴν τῶν προσώπων ποιότητα, τοῦ τε λέγοντος – οὐ γὰρ ἄν τις ἑαυτὸν ἐξ ὀρθοῦ ὑβρίζῃ – καὶ τοῦ πλαττομένου δὲ τὴν ἠθοποιίαν – οὐ γὰρ ἔπρεπε τῷ τοιούτῳ πάνυ λαλεῖν εὐτράπελα.

1. Ἀνεξίκακε σῶτερ, ἀνέχου μὴ καὶ κακόν μοι γένοιτο πλεῖον. Ἀλεξίκακε Θεέ, ἀποσοβηθείη καὶ ἡ φαινομένη αὕτη κάκωσις. Ἀλλὰ τί δή ποτε τὰ παρόντα, φαντασία τις ἄλλως καὶ δόκησις, ἢ πρὸς ἀλήθειαν ὑφεστήκασιν; Ὄναρ ἀναπλάττεται, ἢ ὕπαρ τοῖς ὀφθαλμοῖς παρίσταται; Εὐσχήμων ἦλθον· κοσμίως εἶχον περιβολήν τε φέρων, ὁπόσην τρυφερευόμενον σῶμα περίκειται, καὶ λαμπρότητα δὲ ἄλλην ὑπὲρ ἀξίαν μέν, ἀλλ' ὅμως ἐπαγόμενος.

2. Τάπης ἀνθηρόχρους ὑφήπλωτο λειμῶνος παραφαίνων ὄψιν, οἷς, ὅσα καὶ ἄνθεσι, ποικίλοις διελάμπετο βάμμασι. Στρῶμα ὁ τάπης ἀνεῖχεν οὐ Μιλησίοις ἐστοιβασμένον ἐρίοις, ὁποῖα καὶ ταῦτα εὐαφῆ καὶ μαλακὰ μαλακῶς ἐγκαθεύδειν, ἀλλὰ σεσαγμένον ἔνδον ἄνθεσι φυτῶν, ἃ σπείροντες ἄνθρωποι εἶτα τὸ ἐπανθοῦν ἐριῶδες πόνῳ συλλέγουσι παρευδοκιμοῦν τὴν τῶν ἐρίων χρῆσιν τὰ εἰς τρυφὴν ἀνακλίσεως. Τὸ δὲ ἐπιπολάζον λίνεον, ὡς ἐπενδύειν τὸ στρῶμα, ἐχρῆν μὲν εἰς μελανίαν βεβάφθαι σκυθρωπότερον διά τε ἐμὲ βίου τοιούτου ἄνθρωπον καὶ διὰ τὸ πάθος ἢ καὶ πένθος, ὅ

1, 1 Ἀνεξίκακε σῶτερ] cfr. *Horol.*, *Can. stauroanast.*, 83, 4 (374 Ajjoub-Paramelle) ὦ ἀνεξίκακε Σῶτερ | Ἀλεξίκακε Θεέ] cfr. Luc., *Cal. non tem. cred.*, 17, 17-18 (I 134, 3-4 Macleod) καὶ τέλος ἔθυον παρέδρῳ καὶ ἀλεξικάκῳ θεῷ; Greg. Naz., *Carm. dogm. 9,* 90 (*PG* 37, 464A) Σφρηγὶς ἀλεξικάκοιο Θεοῦ τόδε || 2-3 φαντασία – δόκησις] vox patr., cfr. e.g. Jo. Chrys., *In ill. Pat. si pos. est, trans.*, 4 (*PG* 51, 38) δόκησις τοῦτο ἦν καὶ φαντασία || 3-4 Ὄναρ – παρίσταται] vox hom., cfr. e.g. Hom., *Od.*, 19, 547 οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ ἐσθλόν || 4 Εὐσχήμων ἦλθον] Mc., 15, 43 ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτὴς | κοσμίως εἶχον] cfr. Luc., *Pseud.*, 19, 6-7 (III 141, 12-13 Macleod) κοσμίως πάνυ, χρυσᾶς ἐμβάδας ἔχων || 2, 1 λειμῶνος – ὄψιν] cfr. Eust. Thess., *Or. ad conj. imper.* Ξ (254, 58-59 Wirth) λειμῶνος δὲ παραφαίνων ὄψιν τῷ ἀνθηρῷ καὶ ποικίλῳ τῶν ἐν αὐταῖς || 3 μαλακὰ μαλακῶς] cfr. Hdt., 9, 122, 3 μαλακῶν χώρων μαλακοὺς ἄνδρας γίνεσθαι; Mt., 11, 8 ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων εἰσίν

1 Τοῦ – ἠθοποιίᾳ] Τοῦ αὐτοῦ ἠθοποιία P || 2 Ποίους] Οἵους S || ὁ – Νεόφυτος] om. P | ὁ Μωκησοῦ] ὁ Μωκησῶν P; Ὁμωκήσων T || 3 κυροῦ] κῦρ S || 4 τοῦ[1]] om. S || 5 ante λοιπά τὰ add. S || 7-12 Ἡ – εὐτράπελα. Schol. S] om. P || 7 νῦν supl.W || 11 τε] τι W || 1, 1 μοι] τι S || 5 ὁπόσην] ὁπόση P | περίκειται] παράκειται P | δὲ codd.] καὶ T | μέν] om. P || 2, 1 παραφαίνων] περιφαίνων codd. || 3 μαλακὰ] ἀγαθὰ P || 4 ἔνδον] om. S || 5 ante πόνῳ σὺν add. T | παρευδοκιμοῦν] παρευδοκιμοῦντες S || 6 ἐπενδύειν] ἐπεγξύειν T | 6 βεβάφθαι] βάπτεσθαι S 7 πάθος – καὶ] om. S

[A work] of the most erudite bishop of Thessalonike in the form of an *ethopoeia*.

What would say monk Neophytos, the bishop of Mokessos, when during his bath the day after the death of the holy patriarch kyr Michael of Anchialos, who had greatly benefited him, envoys of Pantechnes, the *megas oikonomos*, stole[1] his mattress, his clothes and all his belongings[2] that he had left out of the bath chamber and wittily distributed them to the paupers right away.

The method of composition, however, differs from the typical *ethopoeia*, because in the present case his goal is not only this, namely to speak in a befitting way, but also to mock the unconscionable protagonist; hence, the monk is presented accusing himself, as this is for the most part befitting; however, nothing gross or rude is said openly and undisguisedly because of the quality of character of the persons, both the speaker – because nobody directly insults himself – and the author of the *ethopoeia* – because it would be inappropriate for him to speak in such a ridiculous manner.

1. Forbearing Saviour, hold on, so a greater misfortune won't befall me; my God, you who ward off all evil, may this current adversity be dispersed. But what is this present case, some sort of apparition and mirage, or is it actually true? Is a dream materialising, or is reality presenting itself in front of my eyes? I was elegant when I came here; I was seemly, having with me an attire that vests a soft body and other radiance far more than I deserve, but I brought it nonetheless.

2. A flowery carpet was unfolded on the floor, resembling a field since it sparkled with brilliant colours like the blossoms. The carpet had above it a mattress that was not filled with wool from Miletos, which is of course soft and comfortable so that one may sleep comfortably, but it was stuffed with pure cotton, which is sown by men who in turn gather with great labour its fluffy buds, that far surpass wool in the softness of lying. The linen sheet that was covering the mattress should have been dyed black, gloomier, since I'm a man that elected such a way of life, but also because of the calamity and misery that currently befell me. However, it was pure white, like the sun; so well made, like the web of a spider. My pillow was a match

[1] It seems that the theft of clothes in bath-houses was a common phenomenon, at least during the early Byzantine period. In fact, there is a law in the *Digesta (*47, 17) that forbids it and mentions that nocturnal thieves and bath-house thieves should be tried *extra ordinem* and the most severe penalty imposed upon them should be labour in public works.

[2] Usually the clients of the bath-house would relax and sleep after enjoying their bath. Berger 1982, pp. 119-120; Koukoules 1950, pp. 164-165; Koukoules 1952, pp. 455-457.

μοι ἄρτι προσήρμοττε· τὸ δὲ ἀλλὰ λευκὸν μὲν ἦν ὡς ὁ ἥλιος· τὴν λεπτουργίαν, ὁποῖον ἀράχνης ἐργάζεται. Ἦν καὶ ἡ τῆς κεφαλῆς ἀνάπαυσις τούτῳ ἐφάμιλλος, ὡς ἀνακείμενόν με μὴ ἐπιφαίνεσθαι, ἀλλὰ τῇ τῶν ὑποκειμένων ἁπαλότητι ἐγκαταδύεσθαι, ἤ, οὗ καὶ μᾶλλον ἐγὼ ἐπάξιος δοκεῖν, μνημείῳ τινὶ ἐγκαταχώννυσθαι.

3. Ἦσαν μοι ταῦτα οὕτω σεμνά. Αἱ δὲ σινδόνες, τὸ παραπέτασμα τῆς στρωμνῆς, ἄκρως μὲν σηρικαῖς ἐνέλαμπον κρόκαις καὶ ταύταις ἁλουργοῖς, καὶ οἵας οὐκ ἂν ἀπαξιώσῃ τρυφῶν ἀνήρ. Εἶπεν ἄν τις βλέπων αὐτὰς μὲν ἰρίδων δίκην παραλλήλους κεῖσθαι, τὸ δὲ μέσον φῶς οἷον εἶναι· οὕτως ἀκράτως ἦν λευκόν. Ἡ δὲ λεπτότης, ἀλλ' S 197r οὐκ ἂν εἶπεν ὁ ἰδὼν ὕφασμα βλέπειν, ἀλλὰ πεφωτισμένον | ἡλίῳ ἀέρα, ἀμεσολάβητον σώματι. Ἡ δὲ στιλπνότης ἀπολείβειν, ὅ φασιν, ἐδόκει ὑγρὸν ἔλαιον. Καὶ ἔκειντο χρῆμα καλὸν ἐπὶ καλῷ τῷ στρώματι αἱ σινδόνες, δυσωπούμεναι τὸν θεατὴν πόρρω που μένειν, ὡς μὴ ὅτι γε ἐγκαθευδῆσαι, ἀλλὰ μὴ καὶ εἰς τὸ πᾶν ψαῦσαι, μὴ καὶ χρανθείη τὰ οὕτω τίμια. Τὸ δὲ ἐπικείμενον, εἴτε δάπιδος αὐτὸ εἴτε καὶ κοινῶς ἁπλώματος ὀνόματι σεμνῦναι χρή, οὐκ ἂν ἔχοι ταχεῖαν ἔκφρασιν. Ἐκεῖνο δὲ εἰπεῖν ἀρκεῖ, ὡς ἄρα ὃν τρόπον ὕπερθεν τῶν λοιπῶν ἔκειτο, οὕτω καὶ τῶν λοιπῶν ὑπερέκειτο.

4. Σκεύη ἐπὶ τούτοις τὰ μὲν ἀπὸ γυμνοῦ χαλκοῦ, τὰ δὲ καὶ γεγανωμένα καττιτέρου φανότητι καὶ τὸν ἄργυρον καθυποκρινόμενα. Εἶπεν ἂν ὁ ὁρῶν αὐτοῖς ἐναπομένειν τὴν ὄψιν· ἔστιλβον γὰρ καὶ ὑπὲρ αὐτὰ κάτοπτρα. Θήκη μύρου στακτοῦ, ὁποῖόν τε ἀποβλύζει ῥόδον, καὶ ὅπερ οἶνος σκευωρεῖ φαρματτόμενος εὐώδεσι μίγμασιν. Ἀνάφορον καλὸν ἰδεῖν, πλατὺ χωρῆσαι. Καὶ ἦν αὐτὸ θήκη χιτῶνος, ὃν οὐκ ἂν εἶπέ τις χεῖρας καμεῖν, καὶ ὑφασμάτων δὲ λασίων, ὡς εἰπεῖν τῷ ἀπὸ λίνου τριχώματι, ἃ χρὴ τὸν ἤδη λουσάμενον περιτίθεσθαι, ὡς ἀπομάττεσθαι τὴν ὑγρότητα. Καλὰ τὰ πάντα καὶ τιμὴν πολλὴν εὑρίσκοντα.

5. Ταῦτα ἐπιλεξάμενος, πολλὰ δέ μοι περίκειται καὶ αὐτὰ τεραστίως καὶ ὡς οὐκ ἂν ἤλπιζον, εἰχόμην τὴν εἰς τὸ βαλανεῖον. Καὶ τέως ἡ ὁδὸς εὐθεῖα καὶ εἶχέ με τὸ κατάντημα. Καὶ σωρὸς τῶν σκευῶν ἔκειτο· καὶ αὐτὸς ἀποδυσάμενος καὶ τὴν στοιβὴν ἐπαυξήσας οἷς προσεθέμην, τὰ τοῦ ἱματισμοῦ, ἐχώρουν ἔσω καὶ τῶν θερμῶν ὑδάτων γίνομαι. Καὶ τὸν ῥύπον τοῦ σώματος ἀποσύρας καὶ εἰς καλλονὴν καταστὰς ἡλίῳ ἀντίμιμον, ὃς καὶ αὐτὸς λαμπρὸν παμφαίνει ὠκεανοῦ λουόμενος ὕδασιν, ἐζήτουν ἀναδῦναι μὲν τοῦ ἔνδον ἀλαμποῦς, ἀνατεῖλαι δὲ οἷον φαυστήριος. Καὶ τοῦτο μὲν

8-9 τὴν – ἐργάζεται] cfr. Eust. Thess., *Epist.*, 36 (104, 30-31 Kolovou) ὁποῖα οὐδὲ ἀράχνης ἂν λεπτουργήσειεν ‖ 3, 6 ἀπολείβειν – ἔλαιον] Hom., *Od.*, 7, 107 ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον 4, 7 ὡς – ὑγρότητα] cfr. *Cat. in Ac. (cat. Andr.)*, 28 (III 317, 4-5 Cramer) πρὸς τὸ ἀπομάττεσθαι τὰς ὑγρότητας τοῦ προσώπου ‖ 5, 5-6 ἡλίῳ ἀντίμιμον] cfr. Eust. Thess., *De em. vit. mon.*, 88 (100, 5 Metzler) ἡλίῳ δὲ ἀντίμιμον ‖ 6 ὃς – ὕδασιν] Hom., *Il.*, 5, 5-6 ὅς τε μάλιστα λαμπρὸν παμφαίνῃσι λελουμένος ὠκεανοῖο

9 ἐργάζεται] τεχνάζεται P ‖ 11 ἐγκαταχώννυσθαι] ἐγκαταχωννύεσθαι S 3, 2 ἄκρως] ἄκραι P | σηρικαῖς] Σηρικαῖς T | οἵας] οἵαις P ‖ 3 ἰρίδων] Ἰρίδων T ‖ 6 σώματι] σῶμα S ‖ 8 γε] om. S ‖ 8-9 μὴ καὶ] μὴ δὲ S; μηδὲ T ‖ 9 δάπιδος] τάπητος S | καὶ] om. S ‖ 10 ὀνόματι] νοήματι T | ἔχοι] ἄχρι T ‖ 11 ὕπερθεν – λοιπῶν[1]] τῶν λοιπῶν ὕπερθεν S ‖ 4, 1 Σκεύη] Σκευὴ T ‖ 4 ῥόδον] ῥόδων P ‖ 6 ἂν post ὡς add. T ‖ 5, 1 περίκειται] παράκειται P ‖ 5 ῥύπον] ῥυπὸν T | τοῦ σώματος] om. P

for it, since when I was lying on it I was not visible, but it seemed that I was sinking in its softness, or maybe that I was crawling in some sort of tomb, which would suit me better.

3. So resplendent were the objects that I had brought with me. The sheets that spread above the mattress were truly sparkling, adorned with silken threads, which were in fact purple, of such quality that no delicate man could ever disown them. The person seeing them would state that they were lying next to each other like the colours of the rainbow, and that the fabric in the center was not unlike light; that's how dazzlingly white it was. Not to mention their fineness - anyone looking at them would not admit that they were seeing a piece of cloth, but aether lit by the sun, untouchable in texture. Their brightness seemed, in the words of the poet, like dripping liquid oil. Thus, my sheets were lying on the beautiful mattress, a fabulous sight, making the viewer keep their distance and feel ashamed not only to sleep on them, but to even touch them, in order to avoid besmearing such precious objects. As far as what was above them is concerned, whether in order to praise it I need to call it an eiderdown or a bedding, as the common people name it, a quick description[3] would not suffice. All I need to say is that exactly as it was spreading above the rest, it outclassed all of them.

4. On them were utensils, some of which were made from pure copper, while others were lacquered with shining tin, belittling even silver. Anyone seeing them would say that his visage was being imprinted on them, because they were sparkling more than the mirrors themselves. A case of liquid ointment, the essence of rose, that is produced by wine mixed with fragrant compounds.[4] A bearing-pole beautiful in sight and wide in capacity. And it bore a tunic that no one would believe was made by human hands, and fluffy cloths, so to say made from the fur of linen, with which the person that just finished their bath needs to wrap themselves, in order to wipe moisture. Everything was beautiful and most expensive.

5. After I chose the aforementioned objects (since I possess a lot, innumerable, that I would not have expected in my wildest dreams) I took the road leading to the bathhouse. And up until now the path was straight and I've reached my destination. And the heap of my utensils was laid on its intended place; and after I was undressed and increased the size of the heap with the objects I added to it, namely my clothes, I marched inside and plunged into the hot water. And after I removed the dirt from my body and reached beauty rivalling that of the Sun, who shines radiantly when he bathes in Ocean's waters, I wanted to emerge from the dark chamber and rise like a lucent star. And momentarily I achieved this. But when I

[3] In this point the author admits that this blanket could have been the subject of a lengthy *ekphrasis*. At the same time, he reveals that the description of the bathing-gear is not directly related to an *ethopoeia,* but to another *progymnasma*, and refers to the process of the text's composition, because he does indeed include an *ekphrasis* in this part of the text.

[4] Before and after their bath, the bathers anointed their bodies with various ointments. There were quite many varying from simple oil or perfumes to more expensive essences of rose, chamomile or violet. Berger 1982, p. 140.

εἶχον αὐτόθι. Ζητηθὲν δὲ τὸ λουτρικὸν περίβλημα ἔστιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἄφαντον καὶ ἡ λοιπὴ δὲ ἀποσκευή.

6. Τί δὴ ταῦτα; Πόθεν μοι τὸ κακόν; Ἅρπυιαι ἀνερείψαντο; Καὶ οὐκ ἂν πτερωταὶ παρεισδῦσαι ἐλάνθανον. Ἀλλὰ χανοῦσα γῆ ὑπεδέξατο; Καὶ οὐχ οὕτως ἡμεῖς τοῦ κατὰ σεισμὸν πάθους δυσαίσθητοι. Ἀλλὰ πῦρ ἀνάλωσε; Καὶ ἤλεγχεν ἂν τέφρα τὸ τοῦ πυρὸς ἔργον. Τί δέ, ἀλλὰ φῶρες λαθόντες ἀπήγαγον τὰ ζητούμενα; Πῶς δὲ ἂν κλοπεὺς τοσοῦτον ἄχθος οὕτω λαθὼν μέσης ἡμέρας ἄροιτο; Ἀπαγωγὴ τὸ πρᾶγμα ληστρική, ἐφόδου πολεμικῆς ἔνδειξις, θαρραλέον ἅρπαγμα. Οὐ ταῦτα δόλος, οὐ λαθραία ὑφαίρεσις, ἀλλὰ μελέτη, ἀλλὰ σκέμμα· καὶ ἢ βίας ἔργον ἢ παίγνιον. Σκοπητέον δὲ δὴ μὴ μόνον πόθεν μοι τὸ κακόν, ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον.

7. Ὢ μοι! Συνῆκα τοῦ ἀτοπήματος, ὅθεν βέβλαμμαι. Πρὸ ὀφθαλμῶν ὁ ἔλεγχος. Γυμνὸν ὥσπερ μοι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς πταῖσμα, καὶ ἡ καταδίκη ἔξω μέμψεως. Ἀγαπητὸν εἰ μὴ προοίμια ταῦτα κακὰ μεγάλων ἀγώνων. Ἀγαπώην ἂν εἰ μέχρι τούτου μοι ὥρισται τὸ κακόν. Δίκη τὰ παρόντα Θεόθεν, τοῦ πλεονεκτεῖν ἀντα-
5 πόδομα, ψυχῆς οὐκ εὐχαρίστου ποινή, ἀδικίας ἀντέκτισις· ψυχὴ ἐφάμαρτος ἐξώρροπον ὡς τὰ πολλὰ ἔχει τὴν κάκωσιν. Καὶ αὐτὴ μὲν οὐκ ὀρθὰ βαδίζει, τὸ δὲ σῶμα
P 247v σφαλλόμενον σκύλλεται. Ἀλλ' ἐμοὶ φιλανθρωποτέρα ἡ ἐπεξέλευσις. Ἀγνωμο|σύνης γὰρ οὐ νόσος ἀντεδόθη πρὸς κόλασιν, ἀλλ' ἐξωτερικοῦ κόσμου ἀφαίρεσις. Μήποτε δὲ καὶ ὡς οἷά τι φυτὸν ἀχαριστίας τῶν ἐπανθούντων περιθέτων, ὅσα καὶ φύλλων,
10 ἀπογεγύμνωμαι, ἢ καὶ ἄλλως εἰπεῖν φυλλοροῶ τὴν εὔκλειαν; Τάχα καὶ ὡς παραδείσου τρυφῆς ἄξιος ἐκπεσεῖν;

8. Τὴν παροῦσαν ἐπέγνων γύμνωσιν. Μή μοι δὲ γένοιτο καὶ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις. Πένθος χθὲς καὶ ἦχος κλαιόντων καὶ βαρυθυμία καὶ ταῦτα περὶ ὅλην τὴν τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίαν. Καὶ ἡ κατάστασις αὕτη καὶ σήμερον ἀλλὰ καὶ εἰς μακρὸν ἔτι παραμενεῖ. Καὶ ἡμεῖς μὲν ἐν τρυφαῖς, οὓς ἔδει λιμνάζεσθαι δάκρυσιν. Οὐκοῦν
5 ἐνδίκως ἡ δίκη μετῆλθεν ἡμᾶς. Κεῖται ἀνήρ, αὐτόχρημα σοφία καὶ ἁγιωσύνη, οὗ τὸ

6, 1 Ἅρπυιαι ἀνερείψαντο] cfr. Eust. Thess., *Com. ad Hom. Od.*, 19, 194 (II 197, 19-20 Stallbaum) Ἁρπυίαις κελεύσας ἀνερείψασθαι; Eust. Thess., *Adver. implac. accus.*, 27 (103, 84 Tafel) εἰς Ἁρπυΐας ἀνερείψεται; Eust. Thess., *Epist.*, 34 (100, 14-16 Kolovou) καὶ ἵνα μὴ κατακαυχῶνται Ἅρπυιαι εἰς αὖραν ἀνερείπτουσαι τὸ τῆς φωνῆς λεπταλέον καὶ πνευματικόν; 45 (124, 87-88 Kolovou) ἄφες οὖν ἡμᾶς ἐν βίῳ εἶναι καὶ μὴ ταῖς Ἁρπυίαις ἀναρείψασθαι δοίης ἡμᾶς || 2-3 τοῦ – πάθους] cfr. Arist., *De mun.*, 395b πάθος τοῦτο ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν || 4 φῶρες – ἀπήγαγον] cfr. Eust. Thess., *Or. catech.*, Θ (163, 7-8 Wirth) φῶρες αὐτὸν ἀπήγαγον || 7, 2-3 ἔξω μέμψεως] loc. com., cfr. e.g. Greg. Nys., *Cont. Eunom.*, 2, 433 (I 353, 8-9 Jaeger) ἔξω μέμψεως τοὺς πρὸς ταῦτα πεπλανημένους ποιήσει || 9 φυτὸν ἀχαριστίας] cfr. Eust. Thess., *Adver. implac. accus.*, 16 (101, 89-90 Tafel) φυτὸν φαυλότατον, τὸ ἀχάριστον || 8, 4 λιμνάζεσθαι δάκρυσιν] cfr. Sym. Neoth. *Catech.* 16 (242, 62 Krivochéine-Paramelle) καὶ τὰς ἁμαρτίας μου τῇ τοῦ νοὸς ὀξύτητι πάσας ἐν ῥιπῇ ἐπὶ μνήμης μου φέρων, περελιμναζόμην τοῖς δάκρυσι || 5 ἐνδίκως – δίκη] loc. com., cfr. e.g. *Suda* Δ 1156 (II 104, 16-17 Adler) οὓς ἡ θεία δίκη ἐνδίκως μετελθοῦσα δικαίως ἐξέκοψε

8 αὐτόθι] αὐτίκα S | λουτρικὸν] λουτήριον P; post λουτρικὸν τὸ add. T || 6, 6 θαρραλέον] θαρραλέου T || 8 δὲ] καὶ S T || 7, 1 ὀφθαλμῶν] ὀφθαλμοῦ S || 2 πταῖσμα] παῖγμα S || 3 Ἀγαπητὸν – ἀγώνων] om. S || 5 ψυχὴ ἐφάμαρτος] ψυχῆς χώλωμα ἐφαμάρτου T || 5-6 ἐξώρροπον] ὀξύρροπον P || 6 αὐτὴ] αὐτὸ T || 8 γὰρ] om. S || 8, 4 λιμνάζεσθαι] λίαν ἄζεσθαι T

searched for my bathing garb, it was nowhere to be found, both it and the rest of my possessions.

6. What is this? From where did this misfortune come to harm me? Were they stolen by the Harpies? But they could not hide if they tried to sneak into the building by flying. Were they swallowed by the ground? I'm not so ignorant concerning an earthquake's mayhem. Might they have been burnt to cinders? The ash would have revealed the arson. Might thieves have snuck in and stole what I am looking for? But how could a robber hide carrying such weight in broad daylight? This incident is a piratical larceny, a sign of a hostile attack, an audacious theft. This is no treachery, no secret stealing, but a deliberate and predesigned deed; and it's either an act of violence, or a trick. Thus, I need to examine not only the origin of the mishap that befell me, but also its cause.

7. Alas! I recognise the crime, from whence I'm hurt. The proof is in front of my eyes. As my body is naked, so is my soul's fault, and I cannot complain about the judgement. May this adversity not be a prelude to great misfortunes. I hope that the distress is limited to this. The present incident is divine judgement, a reward for my avarice, a penalty for my ungrateful soul, a retribution for my injustice; a sinful soul usually faces a punishment that spills on the outside. And on one hand the soul is not on the right track, on the other, the baffled body suffers. May the outcome be more humane for my sake. Indeed, for my ingratitude I received no sickness as punishment, but the removal of my exterior adornment. Could I, like a plant of ingratitude, have been stripped of my blooming ornaments that were as many as my leaves, or to put it another way, is my good repute falling like leaves? Might I even deserve to lose the luxury of paradise?

8. I've comprehended my present nakedness. Let me not return to my older state.[5] Yesterday there was mourning and the sound of crying and sorrow all around God's church. And the same situation remains today and will continue for a long time. And we, who should be crying lakes of tears, were luxuriating. Thus, we were justly judged. We lost a person, and with him wisdom and sanctity, whose

[5] Most likely he is referring to the period when he was a poor monk. He also hints at his frugal monastic life later with phrases such as: Ἐπανακάμπτειν δὲ εἰς τὰ πρῶτα οὐκ εὐχερές (§ 12, 5-6), Καλὸν ἡ παλαιὰ ἡμῶν γυμνιτεία μακαρισμοῦ εἶχε πλάσμα· ἐχρωμάτιζε τὸν ἐν βίῳ σπουδαίῳ ἀπέριττον (§ 10, 5-6), Ὡμίλησα τῷ ὑστέρῳ βίῳ (§ 21, 3-4).

μεγαλεῖον οὐ μόνον εἰς ἀρχιερατικὸν θρόνον ἀνυψωθέντος ἐξεφάνη, ἀλλὰ καὶ πρὸ αὐτοῦ τὴν οἰκουμένην ἐπλήρου. Καὶ οἱ μὲν ἄλλοι ἐννοούμενοι τὸ πάθος δάκρυσι
S 197v λούονται καὶ τὸν πενθητήριον ἄδουσιν. | Ἡμεῖς δὲ τὸ ἔμπαλιν σπεύσαντες αἰσχύνην ὤφλομεν. Ἐδράμομεν βίου ὁδόν, ἐφ' ᾗ οὐκ ἔστιν ὃς οὐκ ἂν νεμεσήσειε, καὶ βρα-
10 βεῖον ἠράμεθα. Καὶ τὸν ἀγωνοθέτην περιόντα διὰ θαύματος ἤγομεν, ὡς δὲ ἀπῆλθε λυθέντος τοῦ θεάτρου ἐκεῖνος, ἐξελαθόμεθα. Οὐκοῦν θέατρον γινόμεθα ἐπὶ γέλωτι, καὶ γυμνικὸν οἷον ἆθλον τοῦτον ἀσχημοσύνης ἀνύομεν.

9. Ὢ ἡμερῶν ἐκείνων, ἐν αἷς ἦμεν περίβλεπτοι τῷ λαῷ, τοῖς τοῦ ἱεροῦ συλλόγου, τοῖς ἐν ἀξίαις βασιλικαῖς· τὸ πᾶν εἰπεῖν τοῖς ἅπασι. Νῦν δὲ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ὅσον περιπεφρονήμεθα. Ὢ χρυσὸς ἐκεῖνος ὁ καθημέριος, ἔοικας ἤδη θέλειν ἐπιλείπειν ἡμᾶς. Ἡμεῖς δὲ ἄλλως τῆς ἐλπίδος εἴχομεν. Ὢ τιμαὶ καὶ θρόνων παραχωρήσεις καὶ
5 ὁδῶν ὑπεκστάσεις, καὶ ὅσοις ἄλλοις ἡμεῖς χθές που καὶ πρῴην ἦμεν ἐμπρέποντες. Οὐκ ἐκληρονομήσαμεν ὑμῶν· οὐ παρεμείνατε καὶ εἰς τέλος, ἀλλ' ἤδη ἀναχωρεῖτε, ἀλλὰ δραπετεύειν ἐοίκατε.

10. Νῦν ἐμαυτοῦ γέγονα· νῦν ἐπανῆλθον εἰς νοῦν· μόλις ἔγνων οἵου ἀγαθοῦ ἐστέρημαι, οἵας εὐετηρίας ἐκπέπτωκα. Οὐκέτι ἀποβλέπομαι, μενοῦν γε καὶ περιβλέπομαι. Εἶλκον πολλὰ τῶν ἀλλοτρίων περὶ ἐμέ· νῦν δὲ καὶ τὰ παρόντα οἴχεται. Γυμνοτέρους ὑπέρου λόγος παλαιὸς φησίν. Ἡμεῖς δὲ οὐκ οἶδα εἰ μὴ καὶ αὐτοὶ
5 κεισόμεθα εἰς παροιμίαν οὕτω καταπαιχθέντες εἰς γύμνωσιν. Καλὸν ἡ παλαιὰ ἡμῶν γυμνιτεία μακαρισμοῦ εἶχε πλάσμα· ἐχρωμάτιζε τὸν ἐν βίῳ σπουδαίῳ ἀπέριττον. Ἡ δὲ γύμνωσις αὕτη κατὰ τὴν ἐκ κοιλίας μητρὸς καθίσταται. Ἤδη τις καὶ γυμνοσοφιστεύειν ἡμᾶς μυκτηρίσειεν. Ἔστιν ἄρτι καιρὸς λέγειν· ἐξεδυσάμην τὰ ἱμάτιά μου, πῶς ἐνδύσομαι αὐτά; Φαῦλος οἰωνὸς τὰ παρόντα, μὴ καὶ εἰς τὴν λοιπὴν οὐσίαν
10 μοι τὸ κακὸν διαβήσεται καὶ ἀρχὴ ταῦτα μειζόνων ἔσται κακῶν.

11. Ἰωσὴφ ἐγυμνοῦτο μέν, ἄλλον δὲ τρόπον ἐσεμνύνετο. Ἐμοὶ δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τὸ πάθος τις ἐγγράψηται. Χιτῶνα πολυτίμητον εὐφροσύνης περιετιθέμην, ἀλλ' ὅτι τὸν ἐξυφάναντα περιπεφρόνηκα, ὅτι γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, ὅ φασιν, ἀπηναιδευσάμην, πάσχω τὴν ἐν γελοίῳ ταύτην γύμνωσιν. Ἐχρῆν δὲ ἄρα τὸν σπεύδοντα
5 πληροῦν τοὺς κόλπους ὧν μὴ ἐχρῆν, αὐτοῖς κόλποις τὴν ἅπασαν ὀλέσαι σκέπην καὶ εἰς τοῦτο καταστῆναι γυμνώσεως. Ὢ μοι γέλωτος! Οἷον ὑβρίσθην ἄρα! Ταύτην ἐγὼ

7-8 δάκρυσι λούονται] cfr. *Horol.*, *Stich.* 92, 4 (408 Ajjoub- Paramelle) δάκρυσιν λουόμενος; Mich. Chon., *Epist.* 121, 6 (202, 25 Kolovou) καὶ κωφοῖς λουόμενος δάκρυσιν || 8-9 αἰσχύνην ὤφλομεν] loc. com., cfr. e.g. Thuc., 5, 101, 1 μὴ αἰσχύνην ὀφλεῖν || 11 θέατρον – γέλωτι] cfr. Jo. Chrys., *Quod reg. fem. vir. cohab. non deb.*, 8, 80-82 (Dumortier) ὡς ἐθελῆσαι ἐν ἀσχημοσύνῃ ζῆν, καὶ ἐν τοῖς ἁπάντων εἶναι στόμασιν ἐπὶ κακηγορίᾳ καὶ γέλωτι καὶ ὀνείδεσι, καὶ θέατρον ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς γίνεσθαι κοινὸν || 10, 4 Γυμνοτέρους ὑπέρου] *Prov.*, 23, 31 γυμνότερος ὑπέρου || 8-9 ἐξεδυσάμην – αὐτά] *Cant.*, 5, 3 Ἐξεδυσάμην τὸν χιτῶνά μου, πῶς ἐνδύσωμαι αὐτόν; || 10 καὶ – κακῶν] loc. com., cfr. e.g. Luc., *Ver. hist.* 1, 30. 6-7 (I 96, 11-12 Macleod) Ἔοικε δὲ ἀρχὴ κακῶν μειζόνων γίνεσθαι πολλάκις ἡ πρὸς τὸ βέλτιον μεταβολή 11, 6-7 Ταύτην – ἐπέστραπτο] cfr. *Gen.*, 9, 22; Aster. Soph., *Com. in Psal. hom.* 7, 11 (59, 13-14 Richard) Κληρονόμος τοῦ Νῶε ἦν ὁ Χὰμ ὡς υἱός, ἀλλὰ ποιήσας αὐτὸν γελάσαι τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρός

6 ἀρχιερατικὸν θρόνον] θρόνον ἀρχιερατικὸν S | ἀνυψωθέντος] ὑψωθέντος S || 9 ὃς – ἂν] ὅστις δ' ἄν S || 12 τοῦτον ἀσχημοσύνης] ἀσχημοσύνης τοῦτον S || 9, 3 περιπεφρονήμεθα] περιφρονήμεθα S || 10, 3 οἴχεται] οἴχονται S || 4 μὴ] om. P || 7 μητρὸς] μητέρος T || 10 μοι] μου S || 11, 1 οἶδ'] οἶδα S || 5 κόλποις] κόλπου S

grandeur was not only revealed when he rose to the pontifical throne, but was filling the world even before that.[6] And the others, comprehending the calamity, soak themselves in tears and bewail. We, on the other hand, hastened to do the opposite and were humiliated. We competed in a worldly race, an action about which anyone would have righteously gotten angry, and we've earned a prize. And while the judge was present, we were admiring him, but when he left after the spectacle's end, we forgot him completely. Thus, we were made a ridiculous spectacle and won this contest of disgrace.

9. Oh, beautiful days, when we were admired by the people, the priests, the kings; in short everyone. But now we can't describe how contemned we are. Oh, that daily gold, it seems that you already want to abandon us. We had different hopes. Oh, honours and granting of thrones and making way on the streets and all else with which we were distinguished before and up until yesterday. We did not inherit you; you did not stay until the end, but you're already leaving, it looks like you're escaping.

10. I just came to my senses; I've just found my right mind; I just realised of which benefit I was deprived, from which grace I fell. I'm no longer respected, I'm just humiliated. I usurped a lot of things belonging to others; now I've lost all that I had. As the proverb says: what goes around comes around. I don't know if we'll end up being a proverb ourselves, having been humiliated in such a manner and being left all naked. Our old nudity was a cause of praise; it revealed a frugal man with an important way of life. My current nakedness is like the one I had when I came out of my mother's womb. Anyone could already mock us by calling us a *gymnosophistes*. Now's the time to say: I removed my clothes, how will I put them back on? The present occurrence is a bad omen, alas, the misfortune might spread to the rest of my fortune, and these might be a preamble to greater adversities.

11. Joseph was stripped naked, but was exalted in another way.[7] I do not know how anyone will record my mishap.[8] I put on a valuable, festive tunic, but since I scorned the weaver, since (as the phrase goes) I showed impudence with a naked head, I'm forced to put up with this laughable nudity. The one who hastened to fill his pockets with what he did not deserve to have deserved to lose his entire vesture along with the pockets and be left naked in this manner. Alas, I am a laughingstock! Oh, how humiliated I am! I believe that this bareness is above even the one

[6] Eustathios provides us with a similar piece of information in his second laudation of Michael III. There he claims that the patriarch's actions and rhetorical prowess are world-renowned and a great number of foreigners travel to Constantinople to see him, hear him and receive his blessing. Wirth 2000, p. 129, 40-51.

[7] The story of Joseph (*Gen.* 37-47) is the subject of two *ethopoeiae* of Nikephoros Basilakes. In the first one he presents us with the words of Joseph, who is led to jail because of the accusations of his master's wife, and in the second one we read his words after the Pharaoh appointed him ruler of Egypt thanks to his dream-interpretation skills. Pignani 1983, pp. 139-144.

[8] Once more the author hints at the process of the text's composition, since Neophytos' misfortune is recorded by Eustathios, who is writing the *ethopoeia* at that same time.

τὴν γύμνωσιν καὶ ὑπὲρ ἐκείνην ἡγοῦμαι, ἣν γελάσας χαμαὶ ἐπέστραπτο. Κριτήριον φρικτὸν ἐκεῖνο τὸ ἐπὶ πᾶσιν, ἐν ᾧ τὰ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἄρτι παρὰ ἀγαθοῖς κριταῖς τοιαύτῃ γυμνότητι κατακέκριμαι. Λιχνείας ταῦτα ποινηλατήματα. Οὕτω τοὺς παραπεσόντας γυμνοῦν ἐγώ ποτε ἤθελον. Ἱμάτιον ἔχεις, ἀρχηγὸς ἡμῶν γενοῦ. Ἀλλ' οἱ τεταγμένοι παρ' ἐμοὶ τὸ ἀνάπαλιν ἐπιφωνήσουσιν.

12. Ὁ τῆς ἐκκλησίας κόσμος ὑπαλλαγεὶς μετεκοσμήθη, καὶ τὸ κατ' ἐμὲ σχῆμα μετέλαβεν ὁ ἰσάγγελος τὸ ἀγγελικόν, ὁ τῷ Θεῷ ἐγγίζων τὸ εἰς Θεὸν ἀνάγον. Οὐκοῦν ἐχρῆν ἐμὲ μηκέτι μένειν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, ἀλλὰ μεταχρωσθῆναι, ἀλλὰ μεταθέσθαι τὴν θέαν, μὴ καὶ κοινόν τι φαινοίμην μηδ' ἐνταῦθα πρὸς ἐκεῖνον ἔχων. Καὶ τοίνυν διεξέπεσον παντὸς περιβλήματος. Ὃ μὲν γὰρ εἶχον οὐκέτι ἐπέπρεπεν. Ἐπανακάμπτειν δὲ εἰς τὰ πρῶτα οὐκ εὐχερές. Ὅτι μὴ γυμνὸς ἦμην τῇ ἁπλότητι ἀλλ' ἐβαθυνόμην εἰς ὕπουλον, κατεκρινόμην τὰ τῆς βλεπομένης γυμνώσεως. Γυμνὰς οἱ ζωγραφοῦντες τὰς Χάριτας γράφουσι, καὶ τοῦτο αὐταῖς συμβολικὸν παράσημον, ἀλλ' ἡμῖν οὐκ ἐπίχαρις ἡ γυμνότης, ἀλλ' ἔξω χάριτος. Ἔοικε νόμος οὗτος εἶναι καὶ τῆς μετὰ βίον θαλάττης τοὺς ἐν αὐτῇ γυμνουμένους ἐγκυβιστᾶν. Κυβιστῶ δὲ ἄρα κατὰ τοὺς ναυαγούς, οἷς παντελῶς ἐπιλέλοιπε τὸ περίβλημα.

13. Μακαριώτατε καὶ ἀγχίθεε δέσποτα, δι' ὃν ἡμῖν ταῦτα ἐπενδύτης οἷον μόνος παράκειται καὶ πολὺς κλύδων οὗτος περὶ ἡμᾶς, εἰ καὶ θερμός, ἀλλὰ ῥιγεδανὸς ἄλλως καὶ διὰ τὸ φρικαλέον ψυχρός, οὐκοῦν ὀψέ ποτε φρονοῦντας περίσωζε καὶ ὡσείπερ ὀλιγοπίστους ῥύου τῆς ζάλης, ἣν πάσχομεν. Μὴ ἐξομοιωθῇς οἷς πταίομεν. Ταχὺ ἐπελαθόμεθά σου· ταχὺ τὰς εὐεργεσίας σου ἀπηλείψαμεν τῆς μνήμης· οὐ δευσοποιοὺς ἀνεμαξάμεθα εἰς ψυχήν. Θᾶττον ἢ λόγος ἡ χάρις τέθνηκε. Σὺ δὲ ἀλλὰ βραδὺς γενοῦ πρὸς ἀντίποινον. Τρόπον τινὰ καὶ αὐτὸς ἀγνωμόνως ἐτύφλωττον, νῦν δὲ ἀλλὰ λουσάμενος καὶ παθὼν ἅπερ ἐχρῆν, ἀνέβλεψα καὶ προκαλοῦμαι τὸν σώζοντα καὶ τῇ ἀγνωμοσύνῃ μου συγγνωσόμενον.

S 198r 14. Λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε. Ἀλλ' ἐμοὶ οὕτω λουσαμένῳ ῥύπος ἐντέτριπται | καὶ σπῖλος ἀνέκπλυτος. Ὕδατι παρηγόρῳ πιστεύσαντες ἑαυτοὺς ὀλέθριον αὐτὸ εὕρομεν. Κοινοῦμαι τὸ πάθος τῷ ἐξ Ἰθάκης Ὀδυσσεῖ γυμνῷ κατὰ θαλάττης φερο-

8 ἐν – τετραχηλισμένα.] *Hebr.*, 4, 13 πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ || 10-11 Ἱμάτιον – γενοῦ.] *Is.*, 3, 6 Ἱμάτιον ἔχεις, ἀρχηγὸς ἡμῶν γενοῦ || 12, 7-8 Γυμνὰς – γράφουσι] cfr. *Suda* X 123 Αἱ Χάριτες γυμναί· ἤτοι ὅτι δεῖ ἀφελῶς … χαρίζεσθαι; X 124 Χάριτας γυμνὰς ἱστοροῦσι; *CPG* I, 13 (Zenob. I, 36 ὅτι δεῖ ἀφειδῶς καὶ φανερῶς χαρίζεσθαι); *CPG* I 186 (Diogen. 1, 34); *CPG* I, 352 (Greg. Cypr. 1, 36); *CPG* II, 262 (Mich. Apost. 1, 82); *CPG* II, 746 (Mant. 1, 8) || 13, 6 Θᾶττον – τέθνηκε] Men., *Fragm.*, 595, 2 (III 180 Kock) ἅμ' ἠλέηται καὶ τέθνηκεν ἡ χάρις || 6-7 βραδὺς – ἀντίποινον] cfr. Men., *Sent.* (IV 342, 60 Meineke) Βραδὺς πρὸς ὀργὴν ‹κ›ἀγκρατὴς φέρειν γενοῦ || 14, 1 Λούσασθε – γένεσθε] *Is.*, 1, 16 λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε || 1-2 ῥύπος – ἀνέκπλυτος] cfr. Eust. Thess., *De simul.* 36 (97, 37-38 Tafel) σπῖλος ὅλος ἐκεῖνος, γλοιὸς μυσαρός, ῥύπος ἀνέκπλυτος

8 καὶ] om. S || 10 ποινηλατήματα] ποίνη λυπήματα T || 11 τεταγμένοι] τεταραγμένοι S | ἐπιφωνήσουσιν] ἐπιφωνοῦσιν S || 12, 4 μηδ' T] μὴ δ' codd. || 5 ἐπέπρεπεν] ἔπρεπεν T || 6 ἦμην] ἦν T || 8 συμβολικὸν] συμβόλ.. P; συμβόλου T || 13, 3 φρονοῦντας] φρονοῦντα P || 14, 1 λουσαμένῳ] om. S

that made Ham roll around laughing. That is a terrible court for every sin, where everything is naked and laid bare. And now I myself have been judged by good judges about this nudeness. I'm haunted by this punishment for my gluttony. This is how I wanted to undress anyone I came across some time ago. You have a tunic, be our leader. But the people surrounding me will say otherwise.

12. The adornment of the church was changed and adjusted and he who is equal to the angels replaced my angelic clothing, the one approaching God took that, which leads to God. In no case should I have remained the same, but I needed to change, to alter my visage, so that even now I should not seem to have anything in common with him. Thus I lost all my clothes. The ones I had, I did not deserve. Returning to my past state is not easy. Since I was not naked as far as simplicity is concerned but I was sinking deep, I was blamed for my visible nudity. The painters depict the Graces naked and their presentation is symbolic, but for us nudity is not graceful, but foreign from every grace. It seems to me that this is a law of the otherworldly sea, that everyone falls in it naked and head- first. Thus, I'm flailing like the shipwrecked, who have absolutely no apparel.

13. Blessed lord, you who are close to God, and because of whom these adversities are covering me as my only clothing and I'm surrounded by this storm, maybe warm, but on the other hand chilly and frigid because of its terror, since after a long time we've come to our senses, save us and remove us from the storm we're enduring as if we were of little faith. Do not treat us in the same deplorable way we treated you. We forgot you quickly; we quickly erased your benevolence from our memory; we did not retain it permanently in our soul. The thankfulness vanished faster than the proverb. May you be gentler in your retribution. In a way I myself was blinded by ingratitude, but now after washing myself and suffering as I deserved, I see again and I'm calling the one who will save me and forgive my ingratitude.

14. Wash yourselves, become clean. But since I bathed in such a manner I've sullied myself with indelible dirt and filth. Having entrusted ourselves to the comforting water, we realised that it was deadly. I share my misfortune with Odysseus from Ithaca, who was floundering naked in the sea and was expecting danger and a

μένῳ καὶ καραδοκοῦντι κίνδυνον καὶ τὸ ἐξ ἅλμης ἀνέκβατον. Εἰ δὲ καὶ τὸ τῆς Ἰνοῦς ἐκεῖνον ὑπὸ τὸ στῆθος ἔσκεπε κρήδεμνον, ἰδοὺ βραχύ τι καὶ ἡμῖν τὸ σκέπον περιλέλειπται. Κινδυνεύομεν ἐν γῇ ταύτῃ ὡς οἱ ναυτιλλόμενοι περὶ θάλατταν. Ὢ εὐσχημοσύνης τῆς πρῴην, ὦ ἀσχημοσύνης τῆς ἄρτι! Ὢ τιμῆς ἐκείνης, ὦ ταύτης ἀτιμίας! Ὢ τοῦ παλαιοῦ πρέποντος, ὦ οἵα ἡ παροῦσα ἀπρέπεια! Ἀντεκυλίσθη μοι ὁ τοῦ βίου τροχός· γυμνωθεὶς αἰσχύνην ἐνδέδυμαι. Τί πλέον πάθοιμι ἂν τεθνηκώς, ἐὰν ἐπίθωνται λωποδύται τυμβωρηχήσοντες; Δοκῶ μοι τὸν ἀφαρπάσαντα μὴ πρὸς κέρδος οἰκεῖον ταῦτα νοσφίσασθαι, ἀλλὰ διαδοῦναι τοῖς ἐν ἐνδείᾳ, καὶ τὸ ἐμοὶ ἐνδέον ἀναπληρῶσαι καὶ ἀντισηκῶσαι τὸ ἀμετάδοτον. Οὕτω σοφίζεταί με ἡ τύχη· οὕτω δυστυχῶς μεθοδεύομαι. Προορῶμαι διαμεριζόμενόν μου τὸν ἱματισμόν· χάρις δὲ εἴ‹η› καὶ ἀνθρώποις, εἰς οὓς ἐγὼ πεπανούργηκα. Τάχα γὰρ οὕτω κερδάναντες λωφήσουσι τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς κατ' ἐμοῦ ὀργῆς σχάσουσι; Ὡς εἰ μὴ τοῦτο, τῶν γε παρόντων, φεῦ μοι, ἐστέρημαι καὶ οὐδὲ εἰς τὸ μέλλον τὸν ὄχλον ἀποσείσομαι.

15. Τί τοίνυν καὶ βουλεύσομαι; Ἀνακαλέσομαι τὴν ἐθάδα τέχνην καὶ τοῦ νοσφίζεσθαι γένωμαι; Περιβαλοῦμαι πορισάμενος ἑτέρωθεν κλέμματα καὶ τάχα φωραθεὶς
P 248r δίκην δώσω μείζονα; Οὐκ ἔστι μοι. Ταῦτα | θερμὰ ὕδατα τρυφῶντος ἀνδρὸς καὶ χαίροντος ψυχροῦ δὲ οἷον ἀπορρῶγες Ἀχέροντος· Χαρώνεια λουτρὰ τεθνεῶσι προσήκοντα, οὐ γὰρ γλυκέα. Πικρᾶς δὲ ἅλμης ἀπόρροια, οὐ λοετρὰ θυμήρη καταχεόμενα. Κύματα δὲ ὥσπερ κατὰ κρατός τε καὶ ὤμων οὐχ ἡδὺ κελαρύζοντα· ναυαγός τις ἐγὼ δυστυχής. Πολὺς μέν μοι ὄλβος, ἀλλ' ἐγὼ τὰ παροιχόμενα θρηνῶ, οὐ μόνον οἷς ἐκ παλαιοῦ ἐνερρίγωσα, οἴχεται, ἀλλὰ καὶ τὰ πρὸ μικροῦ θάλποντα. Καὶ ἀνάγκη πᾶσα ἑτέροις χρήσασθαι, καὶ ἔστι μοι τοῦτο ταὐτὸν καὶ θανεῖν. Κατακρύψαι γὰρ θησαυρὸν καὶ αὖθις ἐκφῆναι ὅμοιον ὡσεὶ καὶ νεκρὸν ἡλίῳ δείξει τις. Μήποτε καὶ κολοιῷ τῷ τοῦ μύθου παρόμοια πέπονθα καὶ τέως μὲν τῶν ἐπιφαινομένων πτίλων, μικρὸν δὲ ὅσον καὶ τῶν ὑποκρυπτομένων, γυμνὸς περιελεύσομαι; Πῦρ οἷον τὸ θερμὸν ὕδωρ τοῦτο τοῖς ἐγκάτοις μου ὑπανάπτεται. Ἔοικεν ὁ πελάσας θερμοῖς

4 καραδοκοῦντι κίνδυνον] cfr. Eust. Thess., *Com. ad Hom. Il.*, 1, 77-83 (I 85, 19 van der Valk) ἐξ οὗ κίνδυνός μοι καραδοκεῖται; 20, 481 (IV 439, 2-3 van der Valk) περὶ παντὸς δύναται λέγεσθαι καραδοκοῦντος κίνδυνον || 8-9 Ἀντεκυλίσθη – τροχός] loc. com., cfr. e.g. Ps.-Jo. Chrys., *In s. Joan. praec.*, 1 (*PG* 50, 801) ὁ τοῦ βίου τὸν τροχὸν κυλίων ὡς βούλει; Eust. Thess., *Memor.*, P (300, 11-12 Wirth) κατεκύλισεν ἡμᾶς ὁ τοῦ βίου τροχός; Theod. Prod., *Carm. hist.* 45 (425, 365 Hörandner) ὤ μοι βίου κύλινδρος, ὢ τροχοὶ χρόνου || 9 γυμνωθεὶς – ἐνδέδυμαι.] cfr. Bas. Seleuc., *Or.* 23, *De arrep. (PG* 85, 272D) Τὸν μὲν Ἀδὰμ καλῶς γεγυμνωμένον αἰσχύνην ἐνέδυσε; *Is.*, 20, 4 γυμνοὺς καὶ ἀνυποδέτους ἀνακεκαλυμμένους τὴν αἰσχύνην || 11-12 καὶ – ἀναπληρῶσαι] cfr. Eust. Thess., *Epist.*, 32 (95, 7 Kolovou) οὕτως ἀναπληροῖς ἡμῖν τὸ ἐνδέον || 15, 2-3 φωραθεὶς – μείζονα] cfr. *Schol. in Arist., Plut.* 174 (333, 24-25 Dübner) ἔμελλε φωραθήσεσθαι καὶ δώσειν δίκην || 5-6 Πικρᾶς – κελαρύζοντα] cfr. Hom., *Od.*, 5, 322-323 στόματος δ' ἐξέπτυσεν ἅλμην πικρήν, ἥ οἱ πολλὴ ἀπὸ κρατὸς κελάρυζεν || 12-13 Πῦρ – ὑπανάπτεται] cfr. Theod. Prod., *Carm. hist.*, 54 (455, 203 Hörandner) καὶ πῦρ ἀνάψας ἐν μέσοις τοῖς ἐγκάτοις

4 καραδοκοῦντι] προσδοκοῦντι S | καὶ[3]] om. P || 6 περιλέλειπται] παραλέλειπται S || 12 ἀναπληρῶσαι] ἀποπληρῶσαι P || 14 δὲ] om. P | εἴ‹η›] εἴ codd. || 15 ἐμοῦ] ἐμὲ S | σχάσουσι] σχάσουσιν T || 15, 2 πορισάμενος] κομισάμενος S || 4 Ἀχέροντος] ἀλέξοντες T || 5 γὰρ] om. P || 6 τε] γε T || 7 ὄλβος] ὅλμος T || 9 ταὐτὸν] ταὐτὸ P || 10 ὡσεὶ] ὡς εἰ codd. || 13 ἐγκάτοις] ἔγκατά T

salty deadlock. But if Ino's veil covered him under his chest, behold, something remains to cover us, however small it might be. We're at risk on this land like the shipwrecked in the sea. Oh former decency, oh current indecency! Oh that honour, oh this dishonour! Oh my old seemliness, oh how grave is my present unseemliness! The wheel of my life rotated; after I took off my clothes I had to put on shame. What worse fate would I have to endure if I died, if grave robbers raided my tomb? I believe that the one who cheated me did not filch my things for his own benefit, but to distribute them to the poor and fill up what I was lacking and balance my stinginess. This is the fortune that awaited me; this is the misery with which I'm dealt. I foresee that my clothing will be dispensed; it would in fact be a great favour towards the people that I have deceived. I wonder, will they calm their rage and mend their ire towards me having received such a gain? If not, woe is me, I've been deprived of my present belongings and I will not be able to get rid of the mob even in the future.

15. Well then, what should I devise? Should I recall my familiar craft and start snaffling? Should I wear the loot I steal from others and be punished worse if I'm caught red handed? I cannot bear it. These soothing waters for a man who's rather glad and joyful, like frozen river Acheron seem to be quite awful; they're Charon's baths, fitting for the dead, and in no case sweet. A current of bitter saltiness and not an enjoyable douche. They gurgle like waves, unpleasantly hitting my head and shoulders; I am a miserable shipwrecked. I have a great fortune, but I'm mourning for the ones I've lost, not only those about which I was shivering before, they're gone, but even for those that were warming me a little while ago. And I need to use others at all costs, and that for me is the same as dying. For hiding a treasure and immediately revealing it is like showing a dead body to the sun. Could I be suffering like the jackdaw of the myth, and will soon saunter around stripped not only of the hitherto visible feathers, but also of the hidden ones?[9] Like fire this hot water is

[9] The story of the cheating jackdaw, who wanted to be crowned the king of birds is an Aesopian fable (nr. 103 in the Hausrath-Hunger edition) and a popular Byzantine *progymnasma*; it is also provided to us by Theophylactos Simocattes, Libanios and Aphthonios (fable 1, 3 and 31 of each of them respectively in the Hausrath-Hunger edition). This fable is also included in Basilakes' *Progymnasmata* – Pignani 1983, pp. 77-78. Interestingly, its *epimythion* is quite befitting for Neophytos' case: Τὸν αὐτὸν ἄρα τρόπον καὶ ὅσοι περιάπτοις κόσμοις ὑπεκρίθησαν τὸ ἐξαίρετον ἔχειν καὶ τὸ μακάριον, τῆς σκηνῆς φωραθείσης, μετὰ γέλωτος καὶ την ψυχὴν αὐτὴν προσαπώλεσαν (p. 78. 19-22). Thus, Neophytos, who obtained his position by using any means necessary, has now lost his clothes, his true nature has been exposed and he is being ridiculed. Since both this story and that of Joseph are the subjects of *ethopoeiae*, maybe the other persons with which Neophytos compares himself were protagonists of *ethopoeiae*, which have not been preserved to us.

τούτοις ὕδασι ταὐτὸν πάσχειν ἐφ' οἷς περιβέβληται, ὁποῖον καὶ τὰ ζῶα τὰ ἐμβαπτόμενα ζέουσιν ὕδασιν. Ὁ πλούσιος πυρὶ τηγανιζόμενος μετὰ θάνατον οὐκ ἂν ἔχοι τὸ μεῖζον πάθος ἡμῶν. Ἐγγὺς Ἀγαμεμνονείων τὰ τοιαῦτα λουτρὰ εἴγε μικροῦ καὶ θανάσιμα· πλὴν ὅσον Ἀγαμέμνων μὲν εἶχεν ὅπερ ἐνδύσεται, ἡμᾶς δὲ τὸ πᾶν ἐπιλέλοιπεν. Ἄκοντες ἰδοὺ τάχα σωζόμεθα, ἤδη καὶ τὴν ἐντολὴν ὑπεραίρομεν οὐ μερίζοντες ἐκ δύο χιτώνων εἰς δόσιν τὸν ἕτερον ἀλλὰ καὶ τῶν ὅλων στερούμενοι. Εὔθετοι πρὸς τὴν στενὴν καὶ τεθλιμμένην γινόμεθα, οὐχ ὅτι μὴ σαρκῶν ἡμεῖς ἔκφορτοι, οὐχ ὅτι σφηκώδεις, οὐχ ὅτι τὴν πιμελὴν ἀπέριττοι, ταῦροι πίονες εἶεν ἂν τοιοῦτοι, ἀλλ' ὅτι τῶν προσθέτων γυμνούμεθα. Τάχα καὶ κατὰ τὸν ὄφιν εἰς οὐχ ἑκούσιον συνελαυνόμεθα φρόνησιν τὸν ἱματισμὸν λεβηρίδος δίκην ἀποθέμενοι;

16. Ὄχλος οἱ λουόμενοι, καὶ οἱ πλείους ἀπέρχονται γέλωτα συμφορησάμενοι· καὶ τὸ εἰς ἐμὲ κακὸν οὕτω κηρύσσεται καὶ τῇ φήμῃ πανταχοῦ σκίδναται. Καὶ λουτροῦ πρόφασιν δῆμος οὗτος μυρίος ὅσος περὶ ἐμέ, καὶ περιεργάζονται τὰ ἄνω, τὰ κάτω, τὰ δεξιά, τὰ εὐώνυμα. Περί που δὲ τὸ μέσον οἱ ὀφθαλμοὶ τούτοις πεπήγασι. Τὰ χείλη ἐνδάκνονται, τὸ πρόσωπον εἰς ἔκπληξιν ἐσχημάτισται, ὑποβάλλονται οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ διάκεινται ὡσεὶ καί τι τέρας βλέπουσι. Καὶ τῷ μὲν βαλανεῖ πληθύνεται ὁ μισθός, ἐμοῦ δὲ πλήθων κατάγεται θρίαμβος καὶ εἰς ἀχαριστίαν σκωπτόμενος θεατρίζομαι. Εἴθε μοι λογισμὸς ἐπῆλθε βαλεῖν ἐμαυτὸν κατὰ συστήματος τῶν θερμῶν τούτων ὑδάτων, ὡς ἂν ὑπαλλάξαντα τὸ πάλαι ῥητὸν εἰπεῖν· ἐξαπωλόμην ἐπεὶ ἔπιον ὕδωρ γλυκύ. Νῦν δὲ οὔ μοι θυμὸς τοιοῦτος ἐνίησι μεμνημένῳ τῶν ἀποθέτων κρατήρων, οὓς ἐπιστεφέας οἴνου περιφερομένους ἀναπολῶ. Ὁ ἐνδύων τὰ κρῖνα τοῦ ἀγροῦ τί μὴ καὶ ἡμᾶς ἐπενδύεις, ἀλλὰ ἀνάγκην ἐπιτίθης δαπανᾷν χρήματα εἰς ἱματισμὸν καὶ τὸ ζωτικὸν ἐκκενοῦν καὶ τὴν ψυχὴν ἐκχέειν καὶ ὑπορρέειν ὡς εἰς φθοράν;

17. Ἄνθρωπε, ὅστις ποτε εἶης ὁ λωποδυτήσας ἡμᾶς, οἶμαι δὲ εἶναι σε τῶν καὶ
S 198v μεγάλων καὶ τῶν τοῦ βήματος, οὕτω γὰρ ὑποψιθυρίζει τὸ τῆς φήμης | στόμα, δίκαια ταῦτα; Ἐρεῖς μέν, οἶδα, δίκαια. Ἐγὼ δὲ ἀλλὰ εἰπεῖν μὲν ἄλλως οὐδὲ αὐτὸς ἔχω. Ταμιεύσομαι δὲ ὅμως ἄμυναν. Μικρὸν ὅσον καὶ ψῆφοι καὶ πολυπραγμοσύναι καὶ

15 Ὁ - τηγανιζόμενος] cfr. Aster. Soph., *Com. in Psal. hom.* 19, 27 (150, 22-23 Richard) τὸν πλούσιον ἐν τῷ πυρὶ τηγανιζόμενον; Jo. Chrys., *In Joan. (hom. 27)*, 3 (*PG* 59, 162) Ἀλλ' ἐροῦμεν τὰ αὐτὰ τῷ πλουσίῳ, τῷ διηνεκῶς μὲν τηγανιζομένῳ || 19 μερίζοντες – ἕτερον] Lc., 3, 11 ἀποκριθεὶς δὲ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω || 20 Εὔθετοι – γινόμεθα] Matth., 7, 14 τί στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν || 21 ταῦροι πίονες] loc. com., cfr. e.g. *Psal.*, 21, 13 περιεκύκλωσάν με μόσχοι πολλοί, ταῦροι πίονες περιέσχον με || 16, 9-10 ἐξαπωλόμην – γλυκύ] cfr. *Prov.*, 9, 17-18 Ἄρτων κρυφίων ἡδέως ἅψασθε καὶ ὕδατος κλοπῆς γλυκεροῦ. ὁ δὲ οὐκ οἶδεν ὅτι γηγενεῖς παρ' αὐτῇ ὄλλυνται || 10-11 κρατήρων – οἴνου] Hom., *Il.*, 8, 232; Hom., *Od.*, 2, 431 κρητῆρας ἐπιστεφέας οἴνοιο || 11 Ὁ – ἀγροῦ] Matth., 6, 28 καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν

15 ὕδασιν] ὕδασι S || 16 λουτρὰ] λουτρῶν S | εἴγε] εἰ γὲ S || 17 ὅπερ ἐνδύσεται] ὃ ἐπενδύσεται P || 19 εἰς δόσιν] om. S || 20-21 ἔκφορτοι] ἔμφορτοι T || 22 οἱ ante τοιοῦτοι add. S || 16, 2 καὶ[1]] om. S || 3 πρόφασιν] πρόσφασιν T | ὅσος] om. S || 4 δεξιά] ἐκ δεξιῶν P || 6 ὡσεὶ T] ὡς εἰ P; ὡς εἴ S | καί[2]] om. S || 8 συστήματος] τ…..P || 9 ἔπιον] πίον P || 11 οἴνου] om. T | περιφερομένους] φερομένους T | ἐνδύων] ἐνδύσας S || 17, 1 ὅστις] ὃς τί P | εἴης] εἶ P | καὶ] om. S

scalding my insides. It seems that the person frequenting these warm waters, in which he submerges, is suffering like the animals that are immersed in boiling water. The rich man who was frying in flames after his death could not be suffering more than us. This bath is similar to that of Agamemnon, and it was almost lethal; Agamemnon at least had something to wear, but we're deprived of everything. Behold! We might be saved unwillingly, since we have already surpassed the commandment not by putting aside one of the two tunics in order to donate it, but having lost everything. We're adapting well to the narrow and difficult path, not because we are not overweight, not because we have a slender waist, not because we're free from fat (on all of these we look like a well fed bull),[10] but because we were stripped of all additional things. Could we have been led to an unwilling punishment, having removed our clothing like a snake sheds its skin?

16. The bathers are a crowd and most of them leave heaping up laughter; thus my misfortune is declared and is spread everywhere by rumours. And with the pretext of a bath an innumerable crowd is surrounding me and they are looking up, down, right, left. They're staring somewhere in the middle. They're biting their lips, an expression of surprise is on their faces, they're lowering their eyes and act as if they're seeing some sort of wonder. And the bath-man's recompense is increased, while I am facing an even greater scandal and I am being made a show of and being mocked for my ingratitude. If only I decided to drown myself in these warm waters and while slightly changing the old phrase say: I was perishing because I was drinking sweet water. However, I now have no such mood remembering the bowls I left outside, imagining them being carried away while being full of wine.[11] You, who dress the lilies of the field, why do you not dress us but force us to waste money on habiliments and empty our purses and make our soul overflow and spill to oblivion?

17. You, who plundered us, no matter who you are (because I suspect that you're an important person and an official of the church, that's what the whispers and rumours say) is this fair? You'll say, I know it, "it is fair". Even I myself cannot say otherwise. However I will ready a defense. Soon there will be a vote and a ruckus

[10] Very often monks and priests were accused of being lazy and eating constantly, which made them look like well-fed bulls. In fact we know of the terms ταυραβᾶς, ταυραμπᾶς, ταυροπαππᾶς and βούπαππας that were used to mock them. Koukoules 1950, pp. 374-375.

[11] Very often the clients of the bath-house ate and drank after their bath. Refer to the comment, above, p. 371 n. 2.

βίων πράσεις, ὧν ἐγὼ ὑπερίσταμαι, καὶ ζήτησις τοῦ τὸν ἱερὸν ἀναβησομένου θρόνον. Καὶ οὐκ ἔναρθρα μέν, βοήσομαι δ' οὖν ῥήματα ὁποίοις ἐντέθραμμαι, καταβοήσομαι, συμφορήσω συκοφαντίας, ψεύδη συμπλάσομαι. Ἰδιωτεύω μὲν τἄλλα, οὐδὲ Λειβήθριοι οὕτως ἔξω σοφίας, οὐχ οὕτω βαρβαρόφωνοι Κᾶρες οἱ περιλαλούμενοι, οὐκ ἐμμούσως ἔχω τῆς γλώττης· ἀλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτα σοφίσομαι.

18. Ὦ δεινὴ τύχη τοιούτῳ κακῷ με περιβαλοῦσα! Καὶ κυβιστῶν ποτε ἄνθρωπος ὑφαιρεῖται τὸ ἄμφιον καὶ κίνδυνον ἔχει ἀμφοτέραις ἐπικρύπτειν ἃ μὴ θεᾶσθαι ἄξιον. Ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς αἰδοῦς τοσαύτης ἐμπέπλησται. Ὦ οἱ περὶ ἐμὲ οὗτοι ἄνθρωποι, τί δή ποτε τοσοῦτος ὄχλος ἐπισυνίστασθε μωκησόμενοι; Τί μοι τὴν θλίψιν ἐπαύξετε; Τίνα δοκεῖτε βλέπειν; Ἢ ὡς ἐπὶ θέαν ἥκετε δραμούμενον γυμνικῶς θεασόμενοι; Ἄνθρωπος ἐγὼ χθὲς μὲν ἐν τιμαῖς περίβλεπτος, αἱ δὲ ἦσαν οὐ φύσει, ἀλλ' ἐγὼ ἠπατώμην. Καὶ τοίνυν αἱ μὲν οἷον πτερυξάμεναι οἴχονται, αὐτὸς δὲ παραδειγματίζομαι.

19. Ὦ οἱ τὸν ἱματισμὸν τὸν ἀλλότριον μερισάμενοι, σποδὸν ἀντὶ ἄρτου φάγοιτε! Χολῆς γεύσοισθε! Πικρία τὰ βρώματα τῷ ὑμῶν εἴη λάρυγγι! Τί γὰρ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν; Πτωχοὶ ἐστέ· σκελετοὶ γένοισθε! Λιμώττοιτε· μὴ κόρος ὑμῖν ποτε γένοιτο βρώσεως! Γυμνιτεύοιτε! Πῦρ ἢ παγετὸν ἐνδύσοισθε! Ἐν φυλακῇ ἐστέ· βυθισθείητε καὶ εἰς τάρταρον! Μὴ γὰρ ἂν ἐμοὶ ἀρέσκοι ὑμᾶς ἐπισκέψασθαι! Ὑμῖν ἐγλισχρευόμην; Ὑμῖν ἐθησαύριζον; Ὑμῖν ἐμισθάρνουν; Μηδὲ ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Οἴχεσθε τὰ ἐμὰ κατασπάσαντες.

20. Εἶτα ὁ κατάρατος βαλανεὺς καὶ τὸ ἐμὸν λοῦμα ψηφηφορήσει καὶ καλαμήσεταί με ὀβολοὺς προσαπαιτῶν. Ἄλλος μοι τοῦτο θάνατος. Ὅμοιον γὰρ ἀποβαλέσθαι ψυχὴν καὶ καταβαλέσθαι δραχμήν. Ἐγὼ δὲ ἀνταπαιτήσω μὲν ἃ οἱ κακῶς ἐν φυλακῇ ὀλόμενοι κατεβρόχθισαν. Ὁ δέ που καὶ πληγὰς κατὰ κόρρης ἐντρίψει μοι. Φιλητὸν δὲ εἰ μὴ προσαπαιτοίη καὶ ὧν φθάσας ἐστέρηται. Ὅλας ἀεὶ δεξαμενὰς θερμῶν ὑδάτων ἀπήντλουν· καὶ ὁ μὲν ἐζήτει μισθὸν τοῦ λούματος, ἐγὼ δὲ καὶ χάριτας ἐποφείλειν μοι ἤθελον. Νῦν δὲ μέσος ἔχομαι καὶ εἰς εὐθύνην πρόκειμαι. Ὁ δὲ σκώμματα

17, 5 βίων πράσεις] cfr. titulum operis Luciani (II 24 Macleod) || 19, 1 σποδὸν – φάγοιτε] cfr. *Psal.*, 101, 10 καὶ οἱ ἐπαινοῦντές με κατ' ἐμοῦ ὤμνυον ὅτι σποδὸν ὡσεὶ ἄρτον ἔφαγον καὶ τὸ πόμα μου μετὰ κλαυθμοῦ ἐκίρνων || 2 Χολῆς γεύσοισθε] cfr. Matth., 27, 34 ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν | Πικρία – βρώματα] cfr. Leo VI Sap., *Hom.*, 36 (462, 68-69 Antonopoulou) Τίς ἔχων βρῶμα εἰς ἀπόλαυσιν ζωῆς καὶ γλυκύτητος, βρώματος πικρίας καὶ θανασίμου γεύεται | Τί – ὑμῖν] II *Regn.*, 16, 10 Τί ἐμοὶ καὶ ὑμῖν, υἱοὶ Σαρουιας; || 20, 4 Ὁ – μοι] cfr. Luc., *Anach.*, 40, 14-15 (II 260, 11 Macleod) οἵ γε οὐδὲ κατὰ κόρρης παταχθῆναι τολμήσαιμεν ἂν μίαν πληγήν; Achill. Tat., 5, 23, 5, 4-5 (Vilborg) ἐμπηδᾷ καὶ ῥαπίζει με κατὰ κόρρης πληγὴν θυμοῦ γέμουσαν || 6-7 ἐγὼ – ἤθελον] cfr. Eust. Thess., *Adver. implac. accus.*, 100 (122, 14-15 Tafel) καὶ χάριτας ἐποφείλειν χρῆναι ἀναφανδὰ τοῖς κακοποιοῦσιν || 7 μέσος ἔχομαι] Arist., *Acharn.,* 571 ἐγὼ γὰρ ἔχομαι μέσος; *Equit.*, 388 νῦν γὰρ ἔχεται μέσος || 7-8 Ὁ – μοι] cfr. Georg. Nicom., *In concept. S. Annae*, *PG* 100, 1361B κατὰ τῆς δικαίας ἐπαφίησι τὰ σκώμματα

5 πράσεις] πράξεις S | ἱερὸν] ἱερὸς S || 18, 4 ἐπισυνίστασθε] συνίστασθε S || 19, 2 ὑμῖν] ἡμῖν P || 3 γένοισθε] γένεσθε P | Λιμώττοιτε] Λιμώττετε P || 20, 4 ὀλόμενοι] ὀλούμενοι S | κόρρης] κόρης P || 5 δὲ] om. T || 6 ἐζήτει] ἐξήτει T || 6-7 ἐποφείλειν] ἐποφλεῖν S || 7 ἔχομαι] ἔρχομαι S

and a sale of lives, of all of which I am in charge, and a search about the person who will ascend to the holy throne. And while not openly, I will however shout words with which I have been brought up, I will scream, I will gather falsehoods, I will make up lies.[12] In all else I am an imbecile, not even the Leibethrians are so unwise, not even the notorious Carians with the barbarian language, I'm not skilled in speech; nonetheless I will devise such things.

18. Oh tough luck, surrounding me with such misfortune! Even when someone trips, he loses his clothing and struggles to hide with both hands that, which is not appropriate to see. But not even he is filled with such shame. Oh everyone around me, why has such a crowd surrounded me to mock me?[13] Why are you increasing my misery? Who do you think you're looking at? Or did you come to see me run naked? Up until yesterday I was a man admired for my honours, which were not inherent, but I was self-deceived. And now they fly away as if they've grown wings, while I am made a spectacle of.

19. You, who distributed clothes that do not belong to you, may you eat cinders instead of bread! May you drink bile! May all food be bitter for your throat! How can you compare to me? You're poor; may you turn into skeletons! May you be famished! May you never satisfy your hunger! May you be naked! May you burn and freeze! You're in prison; May you crumble in Tartarus! May you have no roof over your heads! Was I stingy for your sake? Was I hoarding for your sake? Was I working for your sake? I did not birth you! You left having snatched my belongings.

20. And then the accursed bath-man will cost my bath and charge me an arm and leg demanding his money. Alas, this will be like another death. For me it's the same losing my heart and having all my coins depart. But in turn I will demand a recompense for all the money I paid the guards who sucked me dry, may they rot in hell! However, he will tear my head off. I hope he will not ask for that, which he already lost. Because I kept emptying all hot- water reservoirs; and he was of course asking to be paid for the bath, I, on the other hand, wanted him to be in my debt. But now I'm held and I'll be punished. He, on the other hand, will hurl jokes at me,

[12] Neophytos refers to the election of the new patriarch after Michael's death. From his words it seems that he had a lot of connections and saw this process as a commercial transaction. Since he claims that he will use lies and sycophancies to cover up the incident at the bath-house, maybe he himself was aspiring to be elected patriarch. Possibly Pantechnes chose to humiliate him for this reason, or wanted the office for himself and thus tried to be rid of a potential competitor. It is said that the election will be held in the future. There are two cases concerning this mention. 1. Since the incident took place the day after Michael III's death, Eustathios correctly places these words in the context, as the synod for the new patriarch's election will be in the near future. 2. Maybe Eustathios lets slip that the election has not taken place at the time he is composing the text, thus this synod could serve as a *terminus ante quem* for the creation of the *ethopoeia*.

[13] The verb μωκάομαι means mimic, mock, ridicule. In this point Eustathios makes a wordplay relating the harsh position his protagonist is in with his bishopric, Mokessos.

ἐπαφήσει μοι κωμῳδῶν εἰς τὸ φιλόλουτρον, καί που καὶ εἰς ἵππον στατὸν παραβαλεῖ εἰωθότα ποταμῷ λούεσθαι. Ὁμηρικός φησι οὗτος ἵππος, ὅστίς ποτε ὁ λῆρος οὗτος Ὅμηρος.

21. Καὶ ἦν ἄρα γελοῖον ἀληθῶς τὸ πρᾶγμα. Βρέφος ἐγενόμην καὶ τάχα ἦν μοι τότε λούεσθαι· ὑπερανέβην τὴν βρεφικὴν ἡλικίαν, καὶ οὐκέτι, ἀλλ' εἰ ἄρα ἐν ποταμοῖς ἤκμαζον· καὶ ἦν ἐν τοῖς αὐτοῖς. Εἶλκον οὕτω τὸν βίον ὁμαλῶς. Ὡμίλησα τῷ ὑστέρῳ βίῳ. Πακτωλὸς ἄλλος περὶ ἐμὲ χρυσῷ ῥέων. Ἐγενόμην τοῖς ἀγαθοῖς ὑπέραντλος καὶ τοῦ λοιποῦ κόρον οὐκ εἶχον τοῦ καταλούεσθαι. Οὐκοῦν καλῶς αἰσχύνη μου κατα-χέεται.

22 Εὐκταῖον δή μοι μέχρι τοσούτου στῆναι τὰ λυπηρά, ὡς ἔγωγε καὶ τὸ εἰσέτι μέλλον φαντάζομαι, μὴ καὶ περιάγων με ὁ τοῦ βίου τροχὸς εἰς ταὐτὸν ἀγάγοι πάθος τῷ θρυλλουμένῳ Ἰξίονι. Πολλοὶ κατ' ἐμοῦ δαψιλὲς τὸ μῖσος ἐθρέψαντο· πολλοῖς ἐκερασάμην πικρίαν ἄκρατον· οὐκ ὀλίγοις ἐπετέθην βαρύς. Οὐδενὸς τῶν ἁπάντων ἐλογιζόμην εἶναι δεύτερος. Οἱ γένους αὐχοῦντες λαμπρότητα μισθωτοῦ δίκην ἐξουθενοῦντό μοι. Ἀπηξίουν ἐντίμως τοῖς ἐν ἀξίαις προσφέρεσθαι. Λογίου ἀκοῦσαι φωνήματος ἀλλὰ τοῦθ' ὅμοιον παρ' ἐμοὶ ὡσεὶ καὶ ἵππου χρεμετισμός. Στερκτέον οὖν εἰ μὴ τὸ ἱμάτιον ἀποδυσάμενος ἕκαστος εὐσταλὴς ἔσται λίθους ἐπαφιέναι μοι καὶ χιτῶνα τοῦτον, ὃ δὴ λέγεται, ἐνδύσουσί με λίθινον. Καὶ νομιστέον εἰς ἀγαθόν μοι τὰ παρόντα γενέσθαι. Οἴχεται τὰ λαμπρὰ στρώματα· καὶ καλῶς! Οἴχεται ὁ ἱματισμός· ὡς εὖ γε! Οὕτω γὰρ κούφως δραμοῦμαι καὶ λαθὼν διαφεύξομαι ἢ οἴκαδε ἢ ἀλλ' εἰς τὸ βάραθρον.

8-9 εἰς – λούεσθαι] Hom., *Il.*, 6, 506-509; 15, 263-266, ὡς δ' ὅτε τις στατὸς ἵππος ἀκοστήσας ἐπὶ φάτνῃ δεσμὸν ἀπορρήξας θείῃ πεδίοιο κροαίνων εἰωθὼς λούεσθαι ἐϋρρεῖος ποταμοῖο κυδιόων ‖ 21, 1 Βρέφος ἐγενόμην] cfr. Ps.-Jo. Chrys., *In s. Joan. praec. (PG* 50, 803) ἐγενόμην βρέφος νέον, τέλειος ἀνὴρ ‖ 4 Ἐγενόμην – ὑπέραντλος] cfr. Eust. Thess., *Or. catech.*, Θ (163, 80-81 Wirth) ἀλλ' ὕστερον ὑπέραντλος τοῖς ἀγαθοῖς γέγονεν ‖ 22, 3-4 πολλοῖς – ἄκρατον] cfr. Theod. Prod., *Carm. hist.*, 54 (455, 205 Hörandner) καί σοι κεράσας πικρίας πλήρη σκύφον πικρίαν ἄκρατον] vox prov., cfr. e.g. Fl. Jos. *A. J.*, 17, 148 (IV 96 Niese) ἀκράτῳ τῇ ὀργῇ καὶ πικρίᾳ … χρώμενος; Eust. Thess., *Epitaph. in Nic. Hagioth.* (4, 28 Wirth) καὶ πικρίαν ἄκρατον κερασάμενοι ‖ 9 καὶ – λίθινον] Hom., *Il.*, 3, 57 λάϊνον ἕσσο χιτῶνα; Eust. Thess., *Com. ad Hom. Il.*, Γ 56 (I 598, 13-15 van der Valk) «ἦ τέ κεν ἤδη λάϊνον ἕσσο χιτῶνα», ἤγουν λίθινον ἂν ἐνεδέδυσο ἱμάτιον, λίθοις δηλονότι χωσθείς ‖ 12 εἰς – βάραθρον] Arist., *Nub.*, 1448-1450 οὐδέν σε κωλύσει σεαυτὸν ἐμβαλεῖν εἰς τὸ βάραθρον μετὰ Σωκράτους; Men., *Dysc.*, 394 ἄπαγ' εἰς τὸ βάραθρον

8 κωμῳδῶν] λοιδωρῶν S ‖ 21, 4 ἄλλος] ὅλος P ‖ 22, 1 λυπηρά] δυσχερῆ S ‖ 3 δαψιλὲς] δαψιλῶς S ‖ 4 ἐκερασάμην] ἐνειργασάμην T | ἄκρατον·] om. S ‖ 6 ἀξίαις] ἀξίᾳ S ‖ 7 ὡσεὶ] ὡς εἰ S ‖ 8 μοι S T: σοι P ‖ 11 δραμοῦμαι] διαδραμοῦμαι S ‖ 12 τὸ] om. S

making fun of me about my love for bathing, and he might even compare me to a stalled horse, that has a habit of bathing in the river. Homeric, he will say, is this horse, whoever this crazy Homer might be.

21. And the situation was truly ridiculous. I was a baby, and maybe then it was fitting for me to bathe; I barely grew up and I was frequenting rivers; and I kept doing the same. Thus I calmly dragged out my life. Later in my life I found myself in a group. A veritable Paktolos, full of gold, was flowing around me. So I was overflowing with goods and hereafter I kept bathing insatiably. Well then, I'm justly drowning in shame.

22. I wish that the miseries will be limited to this (since in the future I can imagine even worse), lest the wheel of life drags me to the same calamity as the fabled Ixion. Many nurture hate aplenty against me; for many I concocted pure bitterness; not few were heavily burdened by me. I thought that I was second to none. I humiliated those who bragged about their illustrious heritage as if they were servants. I officially refused to treat the officials respectfully. Hearing an erudite expression was for me the same as hearing a horse's neighing. Careful then, in case everyone is ready to remove their clothes and stone me and force me, in the poet's words, to put on this stony tunic. I should think that all this happened for my own benefit. My dazzling mattresses are gone; it serves me right! My clothing's gone; how nice! Thus I need to run and secretly escape either to my house or go to hell.

Before his election to the episcopal office Eustathios had served as a deacon of Hagia Sophia. That period was not without troubles; at some point Eustathios faced serious financial difficulties and he wrote a *memorandum* (ὑπομνηστικόν)[1] to ask his friend and patriarch, Michael III of Anchialos, for assistance. We believe that echoes of this adventure can be traced to Eustathios' *ethopoeia*.

It is known that during Eustathios' time the deacons serving in Hagia Sophia were divided into six groups - weeks because of their large number. Each week was comprised of ten deacons, who held a ranked position (ἔμβαθμοι) and the corresponding financial benefits, and an unknown number of excess clerics (περισσοί) that received no salary.[2] From the *protheoria* that precedes Eustathios' *memorandum* to the patriarch Michael III of Anchialos we are informed that during the patriarchy of Lucas Chrysoberges (1157-1170) some deacon, serving in the same week as Eustathios, stole sacred relics and was deposed for this reason; he was succeeded by two others and finally by Eustathios, who was promoted to a ranked position (ἔμβαθμος) of the first week.[3] However, our author did not stay in office for long; the thief, after being also imprisoned for a tax fraud, managed to be freed during the patriarchy of Michael III (1170-1178). The patriarch returned him to his old position, thus demoting Eustathios to the twelfth excess position (περισσός), without, however, demoting the other two deacons who were promoted in the past as well. This demotion caused Eustathios great financial troubles.[4]

P. Wirth claimed that the deacon who was responsible for Eustathios' demotion was Ioannes Plakenos, who was expelled from Hagia Sophia as a heretic, and, in September 2 1177, for humanitarian reasons, with a decree of the patriarch Michael III of Anchialos and the synod, he was returned in the 11th excess position (περισσός) of the second week without a right of promotion.[5] The German byzantinist believes that it was unlikely for such a process to take place twice during the eight-year patriarchy of Michael III.[6] However, as other researchers note, the correlation of Eustathios' demotion and Plakenos' restitution is far from true. Plakenos lost his position because of heretical views (possibly concerning the dispute of ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί or Christ's Sacrifice), while Eustathios' deacon was expelled because of theft; the former was restored in the second week, while the latter in the first; finally it is not easy to explain how Plakenos' return to an excess position with no right of promotion could cause Eustathios' demotion from his ranked position.[7]

F. Kolovou believes that Eustathios' 18th epistle could be related to his mishap, since its content bears a striking resemblance to a passage of the *memorandum*

[1] Wirth 2000, pp. 294-310.
[2] For the organisation of the deacons' services in weeks and their finances see Papagianni 1986, pp. 85-95; Troianos 1984, pp. 208-210.
[3] Wirth 2000, pp. 294, 4-9; 295, 45-296, 60.
[4] Wirth 2000, pp. 294, 9-18; 304, 38-50.
[5] Troianos 1984, pp. 205, 1-206, 23; Grumel 1989, nr. 1134.
[6] Wirth 1967, pp. 144-145.
[7] Troianos 1984, pp. 215-216; Papagianni 1986, pp. 85-86; Loukaki 2007, pp. 214-216.

(ὑπομνηστικόν).[8] In the latter Eustathios complains that he is like Philoctetes, stranded in a deserted place away from his home, and in fact his fate is even worse; Philoctetes managed to return home, while our author was for a short while in the land of his desires (his office), but suddenly returned to his former state.[9] The exact same image exists in the aforementioned letter. Philoctetes was abandoned in Lemnos, lived in a cave and was struggling to find water and food. His addressee is very erudite and can easily understand the parallelism. Eustathios too is alone in a desert and suffers from hunger and from the wound left by the viper that bit him.[10]

The seemingly irrelevant *ethopoeia* of Eustathios might be connected to his demotion. As it has already been mentioned, the protagonist of the text, monk Neophytos, is essentially unknown.[11] However, I believe that he could be identified with the deacon that did such harm to Eustathios' life and career, and so far remained nameless. We are led to this consideration by some elements of this work. 1. Patriarch Michael is mentioned as a great benefactor (πολλὰ εὐεργετήσας) of monk Neophytos (Title 3-4). Which could have been a greater benefaction for someone, who after his crime was punished with expulsion, than his restitution and his following election as a metropolitan? 2. That deacon was removed because of theft and in the *ethopoeia* Neophytos calls theft his familiar craft (ἐθάδα τέχνην) when he thinks of stealing foreign clothes so he can dress himself (§ 15, 1-3). 3. This identification could explain the composition of the *ethopoeia*; after the loss of his position Eustathios hated Neophytos, thus with the first cause he provided him, he wrote this text against him.[12] The most interesting fact, though, is that there are many verbal, stylistic and thematic parallels between Eustathios' *ethopoeia* and his *memorandum* (ὑπομνηστικὸν) to Michael III, in which he complains about his demotion:

Ethopoeia	*Memorandum*[13]
1. Ἅρπυιαι ἀνερείψαντο; Καὶ οὐκ ἂν πτεροὶ παρεισδῦσαι ἐλάνθανον (referring to his clothes) (6, 1-2)	Ἅρπυιαι ἁμαρτιῶν, ἃς δὴ μακρὸς ἐξότε χρόνος καθ' ἑαυτῶν ἐπτερώσαμεν, τὸ δεῖπνον ἡμῖν ἀνηρείψαντο (297, 23-24)
2. Ὦ χρυσὸς ἐκεῖνος ὁ καθημέριος, ἔοικας ἤδη θέλειν ἐπιλείπειν ἡμᾶς (9, 3-4)	φλέβας καὶ ἡμῖν χρυσῶν τινων μετάλλων ὑπανοίξας ὁ πολὺς χρόνος ἐξέφηνε καὶ περὶ αὐτὰς ἐπονούμεθα καὶ τὸ ψῆγμα ἐδόκει καλὸν ἐπιπολῆς ἐξανθοῦν καὶ λαμπρὸν οἷον στίλβον καὶ εἰς κέρδος προκείμενον ἄπονον, ἀλλ' ἐκρύβη τὸ πρόχειρον ἐκεῖνο μετάλλων ἢ ἐτά-

[8] Kolovou 2006, pp. 120*-121*.
[9] Wirth 2000, pp. 301, 50-302, 56.
[10] Kolovou 2006, pp. 58-59.
[11] For the clues we have concerning this man see above, pp. 365-366.
[12] Even after he became a bishop, Eustathios fondly remembered serving in the first week, still felt like its member and sensed great pride for having been part of it. Kolovou 2006, p. 90, 157-160. The misery that he felt after being demoted was obviously something that he would never forget.
[13] Wirth 2000, pp. 294-310.

	κη καὶ διεκχυθὲν ἀπέρρευσεν (297, 24-298, 28)
3. Μήποτε δὲ καὶ ὡς οἷά τι φυτὸν ἀχαριστίας τῶν ἐπανθούντων περιθέτων, ὅσα καὶ φύλλων, ἀπογεγύμνωμαι, ἢ καὶ ἄλλως εἰπεῖν φυλλοροῶ τὴν εὔκλειαν; (7, 8-10)	ὀψὲ μὲν ἡμῖν τὸ τοῦ ζῆν καλὸν ἤνθησε, ταχὺ δὲ ἀπήνθησεν (297, 15-16) ῥόδον εὐμάραντον (for his happiness 298, 47) μικρὸν ἀναβάντες ἐφυλλοχοήθημεν (300, 12-13)
4. Θᾶττον ἢ λόγος ἡ χάρις τέθνηκε (13, 6)	Ἀλλὰ θᾶττον ἢ λόγος ἠχρειώθη τὰ δράγματα καὶ χεῖρα μὴ πληρώσαντα (297, 20-21)
5. ἐζήτουν ἀναδῦναι μὲν τοῦ ἔνδον ἀλαμποῦς, ἀνατεῖλαι δὲ οἷον φαυστήριος. Καὶ τοῦτο μὲν εἶχον αὐτόθι (5, 6-8)	ἐλάμψαμεν εἰς βραχὺ καὶ κατὰ τοὺς διάττοντας ἀπέσβημεν τάχιον (298, 49-50)
6. Τί δέ, ἀλλὰ φῶρες λαθόντες ἀπήγαγον τὰ ζητούμενα; Πῶς δὲ ἂν κλοπεὺς τοσοῦτον ἄχθος οὕτω λαθὼν μέσης ἡμέρας ἄροιτο; (6, 4-5)	ἡμεῖς δὲ οὔτε κεκλοφότες ἀπ' οὐδενὸς οὐδὲν οὔτε τὰ τοῦ ἀδελφοῦ εἰληφότες πρεσβεῖα τῶν τοῦ μακροῦ χρόνου δώρων ἐκπίπτομεν· καὶ ὁ μὲν ἐμὸς οὗτος ἀδελφὸς ἄλλοις τῶν πρωτοτοκίων οὐκ οἶδ' ὅπως ἀπέστη καὶ οἱ λαβόντες ἔχουσι χαίροντες, ἡμεῖς δέ, οἷς μηδὲν ἔχειν ἐστὶ τῶν αὐτοῦ, ἀφῃρήμεθα τὸ ἡμέτερον (299, 63-67)
7. δῆμος οὗτος μυρίος ὅσος περὶ ἐμέ, καὶ περιεργάζονται τὰ ἄνω, τὰ κάτω, τὰ δεξιά, τὰ εὐώνυμα (16, 3-4) οὐκ οἶδα εἰ μὴ καὶ αὐτοὶ κεισόμεθα εἰς παροιμίαν (10, 4-5)	Περιχορεύουσι πάντες οἱ καθ' ἡμᾶς τὸ κοινὸν καλόν· περιίστανται, προσεγγίζουσι, καὶ ἡμεῖς τὴν ἔτι πορρωτέρω στάσιν οὐκ οἶδ', εἰ μὴ κατακρινόμεθα (299, 68-70)
8. Καὶ τέως ἡ ὁδὸς εὐθεία καὶ εἶχέ με τὸ κατάντημα (5, 2-3) Καὶ αὐτὴ μὲν οὐκ ὀρθὰ βαδίζει, τὸ δὲ σῶμα σφαλλόμενον σκύλλεται (7, 6-7) Καὶ κυβιστῶν ποτε ἄνθρωπος ὑφαιρεῖται τὸ ἄμφιον καὶ κίνδυνον ἔχει ἀμφοτέραις ἐπικρύπτειν ἃ μὴ θεᾶσθαι ἄξιον. Ἀλλ' οὐδ' αὐτὸς αἰδοῦς τοσαύτης ἐμπέπλησται (18, 1-3)	καλόν τι θέοντες ἀνεχαιτίσθημεν καὶ ἀπὸ τῶν κατ' εὐθὺ τρίβων ἡμῶν ἐχωλάναμεν, τῆς ὀρθῆς καταρρυέντες στάσεως κείμεθα (299, 82-84) οἵ γε χθὲς μὲν ὑψοῦ ἀνέχοντες ἐγαυρούμεθα, νῦν δὲ καταπνοὴν παθόντες ὑποκεκύφαμεν καὶ ἀναμένομεν τὴν ἀνάκυψιν (300, 19-21)
9. καὶ ἢ βίας ἔργον ἢ παίγνιον (6, 7) οὕτω καταπαιχθέντες εἰς γόμνωσιν. (10, 5)	γεγόναμεν ἀντιφάσεων παίγνιον (300, 93)
10. Ἡμεῖς δὲ ἄλλως τῆς ἐλπίδος εἴχομεν (9, 4)	ἄστατα τὰ τῶν ἐλπίδων καὶ ἐλλιπῆ γνωματεύονται (300, 7-8)
11. Ἀντεκυλίσθη μοι ὁ τοῦ βίου τροχός (14, 8-9)	κατεκύλισεν ἡμᾶς ὁ τοῦ βίου τροχός (300, 11-12)

12. Τάχα καὶ ὡς παραδείσου τρυφῆς ἄξιος ἐκπεσεῖν; (7, 10-11)	ὀψέ ποτε τοῦ ποθουμένου παραδείσου παρακύψας ἐντὸς ἔκπτωτος ἐν ἀκαρεῖ γέγονα τοῦ καλοῦ ἅπαξ γευσάμενος τοῦ ἐν ἐπιθυμίᾳ καρποῦ (301, 29-31)
13. μόλις ἔγνων οἵου ἀγαθοῦ ἐστέρημαι (10, 1-2)	ὅσον εἰδέναι, οἵου καλοῦ ἐστερήμεθα (301, 49)
14. Κοινοῦμαι τὸ πάθος τῷ ἐξ Ἰθάκης Ὀδυσσεῖ γυμνῷ κατὰ θαλάττης φερομένῳ καὶ καραδοκοῦντι κίνδυνον καὶ τὸ ἐξ ἅλμης ἀνέκβατον (14, 3-4)	χρόνιον εἶχεν ἐκ πλάνης ἡ τῶν Κεφαλλήνων θάλασσα Ὀδυσσέα τὸν τλήμονα καὶ ἦν αὐτῷ ἡ Ἰθάκη ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ πῦρ ἐκεῖ ἀνήπτετο καὶ αὐτὸ ἐσήμαινεν ὁ καπνός (302, 56-58)
15. 14, 3-6; 15, 10-18: Comparison of his passion with that of mythical figures (Odysseus, Ino, Jackdaw, Rich man, Agamemnon)	301, 46-302, 70: Comparison of his passion with that of mythical figures (Tantalus, Philoctetes, Odysseus, Icarus, Sisyphus)
16. Ὁ δὲ σκώμματα ἐπαφήσει μοι κωμῳδῶν εἰς τὸ φιλόλουτρον (20, 7-8)	Ἐμοὶ δὲ ἀνάπαλιν ἐπεγράφη τὸ σκῶμμα (302, 75)
17. 14, 6-9: The difference of the past and current situation and the goods he is losing.	302, 75-81: The difference of the past and current situation and the goods he is losing.
18. πολλοῖς ἐκερασάμην πικρίαν ἄκρατον· οὐκ ὀλίγοις ἐπετέθην βαρύς (22, 3-4)	τί γοῦν μοι τῷ τὰ σεμνὰ ταῦτα, εἰ καὶ ἀναξίως, ἀλλ' οὖν ἔχοντι ἐπιπίπτεις βαρὺς καὶ τὴν πόρρω τοῦ πατρὸς στάσιν δίδως, ἤδη δὲ καὶ τῆς τροφῆς ὑφαιρεῖς; (303, 19-22)
19. Περιβαλοῦμαι πορισάμενος ἑτέρωθεν κλέμματα καὶ τάχα φωραθεὶς δίκην δώσω μείζονα; Οὐκ ἔστι μοι (15, 2-3)	οὐκ ἔστιν οὖν μοι χαίρειν τῶν πατρικῶν ἐκπίπτοντι ἀγκαλῶν (304, 35)
20. Ἄνθρωπος ἐγὼ χθὲς μὲν ἐν τιμαῖς περίβλεπτος, αἱ δὲ ἦσαν οὐ φύσει, ἀλλ' ἐγὼ ἠπατώμην (18, 6-7)	Οὐκ ἔδει πεσόντων ἡμῶν ἀναστῆναι τὸν ἀδελφόν· ἦν γὰρ καὶ ἐκεῖνον εἰς ὀρθὸν στῆναι καὶ ἡμᾶς ἑδραίους συνίστασθαι· οὐκ ἔδει τὴν ἡμῶν πτῶσιν ἔγερσιν ἐκείνου γενέσθαι οὐδὲ τὴν ἡμετέραν φθορὰν ἑτέρου γένεσιν κατά τινα φύσεως ἀκολούθησιν, ὅτι μηδὲ φυσικὰ τὰ τῆς γενέσεως ἐνταῦθα ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ ὄντι θειότατα (304, 51-55)
21. Ἱμάτιον ἔχεις, ἀρχηγὸς ἡμῶν γενοῦ. Ἀλλ' οἱ τεταγμένοι παρ' ἐμοὶ τὸ ἀνάπαλιν ἐπιφωνήσουσιν (11, 10-11)	«ἔστρεψας τὸν κοπετόν μου εἰς χαρὰν» ἐμοὶ ἐρεῖ ἂν ὁ ἀδελφὸς ἐκ πένθους εἰς χαρμοσύνην στραφείς· ἀλλ' ἡμῖν ἔμπαλιν εἰς κοπετὸν ἀνέστραπται ἡ χαρά (304, 57-305, 59)
22. Ἀλλ' ἐμοὶ φιλανθρωποτέρα ἡ ἐπεξέλευσις (7, 7)	κἀκεῖνος μὲν ἐφέσιμον τὴν κατ' αὐτὸν δίκην εἰς τὸ φιλάνθρωπον θέμενος δεδικαίωται, ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ ὁμοίου τινὸς ἐφιέμενοι

	κενοί τινες λογιζόμεθα, ὡς αὐτὸν μὲν ἄξιον ὃν φιλανθρωπίαν εὑρεῖν, οἷς ἐφῆκεν, οὐκέτι δὲ καὶ ἡμᾶς· (305, 67-70)
23. Τί μοι τὴν θλίψιν ἐπαύξετε; (18, 4)	καὶ τὸ τραῦμα προσεπιξαίνων μοι (305, 81-82)
24. προκαλοῦμαι τὸν σώζοντα καὶ τῇ ἀγνωμοσύνῃ μου συγγνωσόμενον (13, 8-9)	ἐξῇ μοι τὸν ἰασόμενον καὶ τὴν θεραπείαν προσκαλεῖσθαι ἀθόρυβον; (305, 84-85)
25. καί που καὶ εἰς ἵππον στατὸν παραβαλεῖ εἰωθότα ποταμῷ λούεσθαι (20, 8-9)	Οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα καματηρὸν καὶ τῷ γήρᾳ κατάκοπον οὐδ' ὑφαιρήσεις τῆς τροφῆς οὐδ' ἀνακόψεις τῆς νομῆς (310, 46-47)
26. ὡς ἂν ὑπαλλάξαντα τὸ πάλαι ῥητὸν εἰπεῖν : ἐξαπωλόμην ἐπεὶ ἔπιον ὕδωρ γλυκύ. (16, 9-10)	καί που παρῳδήσας τὸ παλαιὸν λόγιον ἢ ἀναστρέψας εἴποι ἂν προσφυῶς· πικρίαν τὴν ἐπὶ ἀφαιρέσει γλυκάζοντος μέλιτος τις ἀναγελεῖ; τάχα γὰρ οὐχ' οὕτω δοθὲν ἐγλύκανεν, ὅσον ἀφαιρεθὲν ἐπίκρανε· προσεπεγένετο μὲν γὰρ οὐκ εἰδότι, πεπειραμένου δὲ τῆς γεύσεως ἀπεγένετο. (296, 80-84)
27. Πακτωλὸς ἄλλος περὶ ἐμὲ χρυσῷ ῥέων. Ἐγενόμην τοῖς ἀγαθοῖς ὑπέραντλος καὶ τοῦ λοιποῦ κόρον οὐκ εἶχον τοῦ καταλούεσθαι. Οὐκοῦν καλῶς αἰσχύνη μου καταχέεται. (21, 4-6)	Τάλας ἐγώ, εἴπερ πᾶσι κατὰ ῥοῦν φερομένων τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἀνὰ ῥοῦν αὐτὰ χωρῆσαι γέγονε. Γλυκάζων τῇ ἐκκλησίᾳ ποταμὸς ἀνακέχυται καὶ πᾶσιν ἔστι τοῦ καλοῦ ἀπολαύειν, ἡμεῖς δὲ μόνοι τῶν ἄλλων οὐχ' ὅτι μὴ γλυκέως τέως γοῦν ἔχομεν, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν διατιθέμεθα· (297, 11-15)

In one case Eustathios complains about the loss of his position and the resulting misfortunes, and in the other Neophytos bewails the loss of his clothes and the hardships that await him because of this incident. The existence of so many parallels between the two texts might lead one to believe that they should simply be attributed to a case of self-referentiality. However, strictly speaking the actual citations of the *ethopoeia* to the *memorandum*, where the same or alike vocabulary is used, are rather few (numbers 4, 7, 13, 19). In this rhetorical text there are, of course, some citations from other works of Eustathios, but no more than two or three in each case. On the other hand the sheer number of similarities between his two works may very well indicate that our author wanted his attentive readers to make a connection between them by noticing these very subtle hints.

The vast majority of the aforementioned examples are similar images, phrases with the same sense and, interestingly enough, in a few cases there are sentences that are constructed in the same way and serve a similar function. Eustathios lost his place and its financial benefits, and Neophytos having lost his clothes seems to take it for granted that he will be deposed. 1: Neophytos tries to understand what happened to his belongings and he wonders if the Harpies have snatched them,

while Eustathios claims metaphorically that the Harpies have stolen his meal. 2: N (eophytos). is losing the gold coins of his salary and E (ustathios). portrays his income as a vein of gold that has suddenly dried. Both of them are like wilting flowers (3) and shined only briefly like shooting stars (5). 6: N. is the victim of a theft, E. didn't steal his position from nobody, but now someone is stealing it from him. Both of them are surrounded by people making fun of them (7); a mob is around N. laughing at his nudity and E.'s colleagues are dancing around him celebrating their brother's restitution while mocking him for his demotion. Their respective situations are like straying from the right path or tripping and crashing down (8) and they feel like they are being toyed with (9). N. had different hopes for the future, while E. admits that hopes are rather unstable (10); the wheel of life dragged them both in a most unexpected direction (11). Only for a short while before his fall E. was in heaven enjoying its goods, and N. wonders if he will soon lose heaven's luxury (12). They are both similar to drowning Odysseus (14), and they are mocked; N. by the bath-man for his love of bathing and E. by his colleagues for losing his position (16). 18: N. admits that he weighed heavy upon a lot of people and E. accuses the thief of his position of weighing heavy upon him. 20: E. believes that the right of promotion is not inherent, nor does it follow natural laws, while N. was self-deceived believing that his position and its honours were his birthright. 22: E. believes that the thief is treated in a humane way, while he himself inhumanely. N. expects a benevolent outcome for his misfortune (because his past predicament ended in the same fortunate way?). The people around them intensify their pain (23), and they both invite the patriarch Michael III to help them (24). 27: A river full of golden nuggets surrounded N. A river brings goods to the crew of the church, but with its flow takes them away from E.

As far as the sentences with similar structure are concerned, in example 21 both phrases start with a passage from the Old Testament with a positive meaning (the one wearing clothes will be a leader, mourning is turned to joy). However, it is immediately said that these passages have nothing to do with each person's situation, and are in fact completely contrary to their present state. Near the end of each text the speakers are compared to an animal, but these animals are very different indeed (25). Neophytos is a stalled, lazy horse that spends all day bathing in the river, while Eustathios is an old and haggard bull with nothing to eat. Lastly, in case 26 both of them announce that they will paraphrase an old saying, which in both cases is related to sweetness. Eustathios is losing the sweet honey that he enjoyed, while Neophytos loses everything because of the sweet water he loved. It's noteworthy that in many of these parallels even though the two characters are in similar pain, they are presented as polar opposites. Eustathios is a humble and deplorable victim, while Neophytos is an arrogant and haughty aggressor. Thus, while both of them are losing or about to lose their position, their characters make Eustathios seem wronged, while Neophytos worthy of his fate. A similar idea is expressed in the memorandum.[14] All these parallels make me think that maybe while composing

[14] καὶ ὁ μὲν παθών, ἐφ' οἷς οὐκ ἂν εἴποι τις μὴ χρῆναι, εἰς φιλανθρωπίαν ἐξεκαλέσατο, ἡμᾶς δὲ τὰ ὅμοια οὐχὶ ἐπὶ ὁμοίοις παθόντας κρίνει τις μηδὲν παθεῖν δεινὸν καὶ τάχα μηδὲ λαλεῖν δεῖν οἴεται:

the *ethopoeia* Eustathios had the memorandum next to him, drawing inspiration and trying to make the two texts mirror each other.

With the comparison of the situation in which Neophytos is with that in which he put Eustathios, which is achieved since Eustathios presents his protagonist saying the same things he himself said when he was deposed because of Neophytos' return, we could say that in some way our author is taking his revenge. It is as if he's telling the bishop of Mokessos «as I suffered as such because of you, now you have to put up with the same misfortunes because of your ingratitude». Additionally, with the phrases Εἶλκον πολλὰ τῶν ἀλλοτρίων περὶ ἐμέ (§ 10, 3), Οὕτω τοὺς παραπεσόντας γυμνοῦν ἐγώ ποτε ἤθελον (§ 11, 10), […] καὶ βίων πράσεις, ὧν ἐγὼ ὑπερίσταμαι (§ 17, 4-5) Neophytos could be hinting both at the relics he stole, and at Eustathios' position that he usurped, while ἀλλ' ἐγὼ τὰ παροιχόμενα θρηνῶ, οὐ μόνον οἷς ἐκ παλαιοῦ ἐνερρίγωσα (§ 15, 7-8) might be related to his office, about which he already felt uncertainty, since he had lost his position before. Maybe the fact that he compares himself to a snake shedding its skin (§ 15, 22-23) could identify him with another snake, the viper that bit Eustathios and harmed him with its venom.[15] Moreover, the text as a whole, other than criticising the monk's behavior, could also contain a small reprobation or complaint towards the late patriarch, since his benefactions to his old secretary notwithstanding, he once chose to help a person of such quality, bringing the author to a financial deadlock.

Since the persons who took part in this incident are expressly mentioned, as well as the day it took place and all its details, and since at that period Eustathios was in Constantinople (thus he could learn it right away), I believe that it was most likely a real incident.[16] If, nevertheless, this jocular event is a product of the author's inventive imagination, aiming to humiliate his hated old rival, his sarcastic *ethopoeia* could have been written any time after 1178. In the second case, if our author was not afraid of showing maliciousness and extremely mordant humour, he could have written the text right after Neophytos' death, whenever that might have happened, and in repayment for all the troubles he caused him in the past he left behind for all eternity this pathetic and ridiculous image of him instead of a eulogy. One wonders if the text was performed as a play, as a dramatic monologue, in Eustathios' group of erudite friends, who were more or less themselves officials of the patriarchate and well aware of the people mentioned in the text and their actions.

Unfortunately, since we do not possess a decree that would expressly mention Neophytos as the deacon restored in the first week of service, it is impossible to prove that it was really he, who stole our author's place. Maybe he received some unknown great benefaction from Michael of Anchialos himself; maybe he too was

Wirth 2000, p. 305, 65-67. Because of his first crime Neophytos got what he deserved. Since he had the audacity to harm others for his own benefit and indulge in unseemly actions, he deserved a greater punishment, which he received with his total humiliation.

[15] See above, p. 389.

[16] For the dating of the theft and the people that are mentioned in the *ethopoeia*'s title see above, pp. 365-366.

a thief out of habit; maybe the whole event of the theft was a random incident that occurred in 12th century Constantinople, which Eustathios found amusing and decided to immortalize composing this unique text. However, the great benefaction that the Bishop of Mokessos received from Michael III and his thieving habits seem to me to be more than a simple coincidence, and with the inclusion of a rather large number of parallels, it seems that Eustathios wanted to draw our attention to something more than the eye would see at first glance. These indications appear rather serious. Be that as it may, the *ethopoeia* clearly shows us Eustathios' mastery as an author and the inspiration he drew from his contemporary circumstances.

Alexandros Zouvelos

Berger 1982	A. Berger, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, München 1982
Berger 2017	A. Berger, *Mokisos – eine kappadokische Fluchtsiedlung des sechsten Jahrhunderts*, in E. Rizos (ed.), *New cities in Late Antiquity: Documents and Archaeology*, Turnhout 2017, pp. 177-188
Browning 1961	R. Browning, *A New Source on Byzantine - Hungarian Relations in the Twelfth Century, the Inaugural Lecture of Michael ὁ τοῦ Ἀγχιάλου ὡς ὕπατος τῶν φιλοσόφων*, «Balkan Studies» 2, 1961, pp. 173-214
Darrouzès 1970a	J. Darrouzès (éd.), Georges et Dèmètrios Tornikès, *Lettres et discours*, Paris 1970
Darrouzès 1970b	J. Darrouzès, *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'église byzantine*, Paris 1970
De Andrés 1965	G. De Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, II, *179-420*, Madrid 1965
Eideneier 1991	H. Eideneier (Hrsg.), *Ptochoprodromos*, Einführung, kritische Ausgabe, deutsche Übersetzung, Glossar, Köln 1991
Flusin 2002	B. Flusin, *Nicholas Mésaritès. Éthopée d'un astrologue qui ne put devenir patriarche*, «Travaux et Mémoires» 14, 2002, pp. 221-242
Gautier 1972	P. Gautier (éd.), Michel Italikos, *Lettres et Discours*, Paris 1972
Grumel 1989	V. Grumel, *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople (715-1206),* Paris 1989
Hild, Restle 1981	F. Hild, M. Restle, *Kappadokien* [TIB 2], Wien 1981
Hunger 1978	H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978
Kazhdan, Ronchey 1997	A. Kazhdan, S. Ronchey, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo 1997
Kennedy 1983	G. A. Kennedy, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton 1983
Kolovou 2006	F. Kolovou, *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike*, Leipzig 2006

Koukoules 1950	Ph. Koukoules (ed.), Θεσσαλονίκης Ευσταθίου *Τα λαογραφικά*, I, Athens 1950
Koukoules 1952	Ph. Koukoules, *Βυζαντινών βίος και πολιτισμός*, IV, Athens 1952
Kyriakidis 1961	S. Kyriakidis (ed.), Eustazio di Tessalonica, *La espugnazione di Tessalonica*, Palermo 1961
Lampros 1879	Sp. Lampros (ed.), Μιχαήλ Ἀκομινάτου του Χωνιάτου *Τα σωζόμενα*, I, Athens 1879
Lampros 1911	Sp. Lampros, *Ο Μαρκιανός κώδιξ 524*, «Νέος Ελληνομνήμων» 8, 1911, pp. 3-59
Loukaki 1996	M. Loukaki (éd.), Grégoire Antiochos, *Éloge du patriarche Basile Kamatèros*, Paris 1996
Loukaki 2007	M. Loukaki, *Questions de dates à propos de trois discours d'Eustathe de Thessalonique*, in M. Hinterberger, E. Schiffer (Hrsgg.), *Byzantinische Sprachkunst*, Berlin 2007, pp. 209-217
Loukaki 2020	M. Loukaki, *Training students in the art of discourse in twelfth century Byzantium, forms of progymnasmata*, in P. Chiron, B. Sans (édd.), *Les progymnasmata en pratique, de l'antiquité à nos jours*, Paris 2020, pp. 193-202
Magdalino 1993	P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993
Metzler 2006	K. Metzler (ed.), Eustathii Thessalonicensis *De emendanda vita monachica*, Berolini 2006
Mioni 1973	E. Mioni, *Introduzione alla paleografia greca*, Padova 1973
Omont 1886	H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits Grecs de la bibliothèque nationale*, I, Paris 1886
Papagianni 1986	E. Papagianni, *Τα οικονομικά του έγγαμου κλήρου στο Βυζάντιο*, Athens 1986
Papaioannou 2019	S. Papaioannou (ed.), Michael Psellus, *Epistulae*, I, Berlin – Boston 2019
Pignani 1983	A. Pignani (ed.), Niceforo Basilace, *Progimnasmi e monodie*, Napoli 1983
Polemis 2011	I. Polemis, *Notes on the Inaugural Oration of the Patriarch Michael of Anchialos*, «Byzantinoslavica» 69, 2011, pp. 162-172
Rabe 1913	H. Rabe (ed.), Hermogenis *Opera*, Stutgardiae 1913
Rabe 1926	H. Rabe (ed.), Aphthonii *Progymnasmata*, Lipsiae 1926
Tafel 1832	T. L. F. Tafel (ed.), Eustathii Metropolitae Thessalonicensis *Opuscula*, Francofurti ad Moenum 1832
Troianos 1984	S. Troianos, *Ein Synodalakt Michaels III zum Begnadigungsrecht*, in FM VI (1984), pp. 205-218
Wirth 1960	P. Wirth, *Gehört die Ethopoiie Ποίους ἂν εἶπε λόγους κτλ. zum Briefcorpus des Erzbischofs Eustathios von Thessalonike?*, «Classica et Mediaevalia» 21, 1960, pp. 215-217 (= P. Wirth, *Eustathiana, Gesammelte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike*, Amsterdam 1980, pp. 57-59)
Wirth 1967	P. Wirth, *Zur Frage nach dem Beginne des Episkopats des Eustathios von Thessalonike*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 16, 1967, pp. 143-146 (= P. Wirth, *Eustathiana. Gesam-*

melte Aufsätze zu Leben und Werk des Metropoliten Eustathios von Thessalonike, Amsterdam 1980, pp. 35-39)

Wirth 2000 P. Wirth (ed.), Eustathii Thessalonicensis *Opera Minora*, Berolini 2000

The beginning of the Hagiopolite liturgy in Constantinople: New narrative or historical novel? About an article by Stig R. Frøyshov

> … while he talked, half to himself, …
> all the while trying to fit the details into the pattern of his theory,
> that he felt must inevitably lead to the solution of the crime.
> Ellery Queen, *The Perfect Crime*

Although the study of Byzantine liturgy is attracting more interest[1] and its future no longer depends on ecclesiastical academies alone, the task of a history of the Constantinopolitan tradition is not immediately achievable. In the face of a large number of articles and monographs on single sources and celebrations, until now the only instrument that presents a unitary vision in the diachrony of a millennium is Robert Taft's *Short History* published almost thirty years ago.[2] The booklet is intentionally divulgative and originated from a conference held by the author at the beginning of January 1991 in Minneapolis, then expanded for a cycle of conferences held in Sofia (Bulgaria) in March 1992.[3] The booklet has encountered considerable success and was translated into several languages,[4] but with the passage of time the need to revise some conclusions has become increasingly evident.

A contribution in this direction came recently from Stig Simeon R. Frøyshov (hereafter *SF*)[5] who in the pages of the «Dumbarton Oaks Papers» shared the results of research carried out as a Byzantine Fellow in the Georgetown homonymous center in 2015-2016.[6] In his paper, the author proposes to backdate from the ninth to the seventh, if not the sixth century, the arrival in Constantinople of the

The article benefits from the results achieved by the writer in the research project *Regionalgeschichte des byzantinischen Ritus* of the Deutsche Forschungsgemeinschaft: https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/398078818.

[1] To quote a recent example, the conference *Towards the Prehistory of the Byzantine Liturgical Year Festal Homilies and Festal Liturgies in Late Antique Constantinople* (Regensburg, July 3-6 2018) was attended by as many as 40 scholars: https://www.uni-regensburg.de/assets/theologie/liturgiewissenschaft/programm_aktuell.pdf.
[2] Taft 1992b.
[3] Morozowich 2006, p. 120; Taft 1992a.
[4] Cfr. Taft 2021, nn° 350 (French), 545 and 811 (Italian), 575 (Russian), 627 and 629 (Greek), 751 (Rumenian), 765 and 803 (Czech), 792 (Hungarian).
[5] Frøyshov 2020.
[6] https://www.doaks.org/research/byzantine/fellows/froyshov-2015-2016, cfr. Frøyshov 2020, p. 382.

Hagiopolite hourly liturgical prayer.[7] The stakes are high because they concern not only the history of the worship but also that of literary genres and the *histoire des mentalités*. For religious anthropology, there is in fact a big difference if the amount of penitential hymnography proper to the Hagiopolite rite arrived in Constantinople as a consequence of the iconoclastic crisis or if it had already been assimilated at the time of Maximus the Confessor († 662). *SF* says he was encouraged in his investigation by an article by the writer published in 2011 which he wished to investigate further.[8] While I am grateful to the author for the attention he has given to my paper, I must note that the method employed together with a diffuse lack of attention to the relevant scholarly literature make his conclusions highly questionable.

Here I will focus only on those points that may be of interest to Byzantinists, referring to a future publication for other more strict liturgical observation.

1. The Standard Paradigm of the Adoption, Evolution, and Milieu of the Palestinian Daily Office in Constantinople

The first point *SF* deals with is the "Standard Paradigm", the vulgate of liturgical studies that distinguishes in Constantinople, and thus from the ninth century throughout the Ecumenical Patriarchate, a cathedral rite proper to Hagia Sophia and the secular churches from a monastic rite of Hagiopolite derivation celebrated in the monasteries. *SF* traces this objectively cursory distinction back to the liturgical school of pre-revolutionary Russia, to the father of comparative liturgy Anton Baumstark († 1947),[9] and to the school of the Pontifical Oriental Institute in Rome, although it dates back to the twilight of the Empire. It is Simeon of Thessalonike († 1429) in *De sacra precatione* who distinguishes a rite of the monastic *typikon* of St. Sabas in Jerusalem from a "sung" rite (ᾀσματικός) of the cathedral churches which, when the author wrote, was used only in his cathedral of Thessalonike and a few times a year also in the cathedral of Constantinople.[10] The archbishop describes in detail the situation before his eyes, but the paradigm is not suitable for describing retroactively the Constantinopolitan liturgy of the First Millennium.

The question of who first made use of the double equation Constantinople Rite = cathedral and Jerusalem Rite = monastery is, however, of secondary importance. The real question is how *SF* could claim that the equation represents the "Standard Paradigm" in 2020 as if it had not been challenged repeatedly over the years. Here are a few examples.

In a 1998 handbook article on the typologies of liturgical books Elena Velkovska distinguished in the Byzantine rite three categories pertaining to distinct liturgical traditions:

[7] Frøyshov 2020, p. 352.
[8] Parenti 2011a.
[9] Frøyshov 2020, p. 354 quotes Mansvetov 1885, pp. 229-230 and Baumstark 1927, pp. 22-26.
[10] *De Sacra precatione*, *PG* CLV, coll. 553, 624; Hannick 1970; Lingas 1997.

1. Books of the cathedral tradition of Constantinople
2. Books of the monastic tradition of Palestine
3. Books of the Studite and Sabaite monastic-cathedral synthesis.[11]

This threefold categorization has been followed, for example, by Robert Taft.[12] Following a 2000 paper published in 2002 and again in 2018, Velkovska further refined the classification by proposing four celebrative types, two for each center:

1. Cathedral rite of Constantinople
2. Mixed monastic rite Studite and then Sabaite
3. Cathedral rite of Jerusalem
4. Monastic rite of St. Saba.[13]

Job Getcha came to the same results in 2010 in his monograph on the liturgical reform implemented in Rus' by Metropolitan Cyprian of Kiev († 1406),[14] which, like the essays of Elena Velkovska, *SF* did not consider.

The second point of the "Standard Paradigm" was that at the time of the refoundation of the monastery of Stoudion in 798, the first community led by Theodore would have imported to Constantinople the hourly prayer of the monasteries of Palestine, which they practiced in the Sakkoudion of Bithynia, near Bursa (today Yeşil Bursa), 150 km south of Istanbul. The fusion of the Sabaite liturgical typos with elements of the cathedral hourly prayer of Hagia Sophia would then give rise to the "Studite synthesis" destined to dominate the scene until the Latin occupation in 1204 through its own liturgical *typikon*, replaced with a neo-Sabaite *typikon* after 1261.[15] *SF* challenges the Vulgate with three arguments that, for clarity, we report in full:

> First, concerning the ecclesiastical status of the Hagiopolitan Office, it is clear that the Georgian version of the early (ca. pre-600) Jerusalem rite, including the hymnal, conclusively shows the Jerusalem liturgy to be primarily "cathedral"– that is, sociologically the liturgy of the Resurrection cathedral and typologically a public liturgy. Consequently, what was adopted in Constantinople was in no sense a monastic liturgy of Palestine but was essentially the Daily Office of the Jerusalem cathedral, though it may have been channeled to some degree through Palestinian monasteries.
>
> Second, concerning chronology, the standard paradigm oddly fails to account for the two prominent and foundational seventh- and eighth-century hymnographers that were active in Constantinople, SS. Germanos and Andrew. Long before St. Theodore settled at Stoudios they wrote kanons and *stichera*, hymn genres normally belonging to the Hagiopolitan Daily Office. At the very least, any theory of the adoption of the Jerusalem Daily Office in Constantinople must necessarily take into account these kanons and *stichera* and try to explain their purpose.
>
> Third, what are we to do with the long, consecutive series of eighth-, ninth-, and

[11] Velkovska 1997.
[12] Taft 2004.
[13] Velkovska 2002, pp. 222-234; Velkovska 2018, pp. 141-142.
[14] Getcha 2010, p. 354.
[15] Taft 1992b, pp. 52-66 (*The Studite Era*), 78-84 (*The Neo-Sabaitic Ascendancy*).

> tenth-century non-Studite hymnographers (many of whom were not even monks) attached to the Great Palace or the patriarchate, neither of which are monasteries? And fourth, why did the Church of Constantinople provide not an Ecclesiastic but a Hagiopolitan Daily Office for the new Bulgarian church (not only for its monasteries) in the late ninth century?[16]

Regarding the first point, Elena Velkovska has already clarified that the term ἁγιοπολίτης encountered in medieval manuscripts of the Byzantine rite is not synonymous with "monastic" but refers expressly to the rite of the Church of Jerusalem.[17] From the writings of Theodore Studite it is clear that he practiced with his community the liturgical typos referable to the Patriarchate of Jerusalem where we know for certain that the liturgy of the Anastasis had known local adaptations in the other cathedrals, therefore also in the secular churches and, naturally, in the monasteries. As Alexandra Nikiforova has shown, the Tropologion "according to the κανών of the Anastasis" Sinai gr. NE ΜΓ 56 + 5 of the 9th c. is precisely an adaptation of the Hagiopolite rites to a cathedral in Egypt, perhaps in the Sinaitic eparchy of Pharan.[18] The Georgian Hymnal (*Iadgari*) of St. Saba shows, in turn, that the monks of the Lavra celebrated vespers and matins closely following the *ordo* of the cathedral except for processions and rites related to the local topography and the presence of the bishop.[19] The debt of the Studite liturgical tradition from the rite of the Anastasis had already been shown by Miguel Arranz in 1979:

> Toute la tradition de l'Occident byzantin (Athos, Georgie, Russie, Italie Méridionale) a suivi les us et coutumes studites, bien consciente cependant de se rattacher par-là aux traditions de la laure de Saint-Sabas, débitrice elle-même des traditions de la plus sainte église de l'univers : l'*Anastasis* ou Saint-Sépulcre de Jérusalem.[20]

In the next two points *SF* anticipates the arguments with which he intends to retrodate the use in Constantinople of the Hagiopolite hourly prayer to the seventh and eighth centuries, but these too are without novelty merits. In 2004 Alexander Lingas wrote that «the attribution to Patriarch Germanos of some examples of hymnography in the Palestinian rite suggests that at least by the early eighth century a part of the Constantinopolitan clergy must have been familiar with the Sabbaitic cult».[21] On the role of Stoudios in 2014 I myself wrote, «We do not know whether other monasteries in the city already had in use – and since when – the same liturgical system».[22]

[16] Frøyshov 2020, pp. 355-356.
[17] Velkovska 2018, p. 142: «It is therefore time to recognize the rich heritage of the cathedral liturgy of Jerusalem in Byzantine liturgical books, restoring to it many of those elements that are commonly still defined as monastic».
[18] Nikiforova 2016.
[19] Parenti 2014, p. 109; Galadza 2018, p. 58: «The numerous hagiographies of Palestinian monks written by Cyril of Scythopolis suggest that, leaving aside the stational character of Jerusalem's liturgy, Palestinian monks shared the main features of Hagiopolite liturgy».
[20] Arranz 1979, p. 2.
[21] Lingas 2004, p. 77.
[22] Parenti 2014, pp. 108-109; cfr. Arranz 1976, p. 52: «Les moines non-acémètes installés à côté

2. The Hymnographers Germanos and Andrew

SF's main argument to support the need for a new narrative rests on the hymnographic production that some manuscript and printed liturgical books attribute to Patriarch Germanos of Constantinople (ca. 655-ca. 740) and Archbishop Andrew of Crete (ca. 660-740). As the author notes, they both came from the ranks of the celibate secular clergy and had no monastic experience. Germanos, however, was a member of the clergy of Hagia Sophia and Andrew of Crete, a native of Damascus, also entered the service of the cathedral as a deacon at the end of the seventh century.[23]

According to *SF*, there is a connection between the hymnographic activity of Germanos and the ancient Tropologion or Hymnal of the Church of Jerusalem, which has been preserved in the Georgian version of the *Iadgari*.[24] The proof would be in some Byzantine manuscripts of the *heirmologion* where a series of nine model stanzas (εἱρμοί) for a Sunday hymnographic canon on the third mode is attributed to the patriarch Germanos:

> Here the connection with the Old Iadgari is obvious: five out of nine *heirmoi* are identical (odes 3 and 4) or almost identical (odes 2, 5, and 9) to stanzas in the Old Iadgari. In ode 2, the word "exceedingly" (უფროჲსად) is removed. In ode 5, the word «Christ» is removed; in ode 9, «through your mother» is replaced by «through the saints». The thorough examination of four other *heirmos* series attributed to Germanos has yielded similar results.
>
> Even though we have not examined all the hymns attributed to Germanos, these cases enable us to draw a firm conclusion: these kanon *heirmoi* attributed to Germanos make extensive use of stanzas of the old hymnal of Jerusalem, the Old Tropologion, by way of either exact copying or (slight) reworking […].
>
> The close connection between the *heirmoi* attributed to Germanos and the Old Tropologion implies that the Old Tropologion was known and in actual use in Constantinople when Germanos – or another hymnographer from the area, if he was not the author – wrote these *heirmoi*.[25]

Obviously, the possibility that these texts were in use in Constantinople in the pre-iconoclastic era – and with them the Hagiopolite rite – hangs on the tenuous thread of their attribution to the patriarch Germanos on whom weighs, as for other authors, the ambiguity of homonymy. Enrica Follieri's repertory, which *SF* does not use, lists three hymnographers named Germanos[26] and recently Kosta Simic expressed strong doubts about the authenticity of the attributions spread by litur-

des églises séculaires, selon l'habitude des pieux fondateurs de la Polis, suivaient probablement l'office asmatikos prévu par le grand Euchologe. Peut-être suivait-on déja l'Horologe palestinien».

[23] Frøyshov 2020, p. 358.

[24] Metreveli 1980 (in Georgian). Much of the content is now accessible in French translation: Renoux 2000; Renoux 2008; Renoux 2010a; Renoux 2010b; Renoux 2015.

[25] Frøyshov 2020, p. 374.

[26] Follieri 1966, pp. 259-260.

gical books.[27] In response, *SF* reaffirmed the Constantinopolitan origin of the canons placed under the name of Germanos, deliberately leaving aside the question of authenticity,[28] which remains crucial. In the specific case *SF* made use of the Εἱρμολόγιον of Sophronios Eustratiadis who uses only the Athos Lavra B 32 of the middle of the tenth century and the Paris Coislin 220 of the twelfth.[29] Of the two *heirmologia* only the Athonite codex attributes the sequence (ἀκολουθία) of *heirmoi* to the patriarch Germanos.[30]

For Andrew of Crete, *SF* proposes the same cliché based on a mode I *heirmos* placed under his name in the *heirmologion* Athos Lavra B 32[31] but already present, anonymously, in the Georgian *Iadgari*.[32] As *SF* acknowledges, in the Paris Coislin *heirmologion* 220 (ff. μη^{r} and μθ^{r}) this *heirmos* is also anonymous, and concludes:

> Andrew, in contrast, made much less use of the old Jerusalem hymnal for his *heirmoi*, although his hymnography, too, or at least hymnography attributed to him, was to some degree connected with it.[33]

The statement is commented by itself. For my part I can only add that if he had looked at the Grottaferrata E.γ.II (a. 1281), reproduced in facsimile in the MMB, he would have been surprised to see Andrew's *heirmos* attributed to Patriarch Germanos (!).[34]

The caveats about the authorship of the hymns extend to the textual level as well. The essay comparing the Georgian version of hymns written in Greek in the sixth century for the Jerusalem rite with a Greek text codified in a *heirmologion* of the Byzantine rite four centuries younger, in order to demonstrate a «(slight) reworking» (by Germanos?) is entirely useless. The variants may depend on intermediate witnesses in Greek that have not been arrived at, or on the manuscript tradition of the *heirmologion*, now partly accessible through a critical edition that *SF* seems not to know.[35] What is most important, however, is that Georgian versions of Greek texts are openly interpretive, and any differences do not necessarily refer to a dif-

[27] Simic 2017.
[28] Frøyshov 2020, p. 374 n. 180: «There is evidence for their Constantinopolitan origin independent of the question of authorship: they contain the second ode, which was omitted by John of Damascus and Kosmas and perhaps generally in Jerusalem at that time; several kanons attributed to Germanos and using *heirmoi* attributed to him concern Constantinopolitan saints, such as Patriarch John the Faster; and the earliest manuscript witness of the Greek *Heirmologion*, which clearly is of Palestinian origin, appears to omit *heirmoi* that are elsewhere attributed to Germanos».
[29] Eustratiades 1932, p. 78. The dating proposed here depends on Floros 1970, pp. 63, 65-66.
[30] *Inc.* Τῷ ῥυσαμένῳ τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας: Eustratiades 1932, p. 78; Renoux 2000, pp. 183, 186, 188, 199.
[31] Athos Lavra B 32, f. 46^{rv}, *inc.* Τὴν παρθενίαν σου, Θεοτόκε ἀμίαντε, Eustratiades 1932, p. 45.
[32] Renoux 2000, p. 161.
[33] Frøyshov 2020, p. 374. Note that *CPG* does not include the "Canones, Triodia ac Troparia" among the *Spuria*: p. 551, nr. 8219.
[34] Tardo 1950, ff. 45^{v}-46^{r}.
[35] Hannick 2006, p. 85 sigle Γ α 8.

ferent Greek text.[36] In this field, the unfortunate Greek retroversion of the Georgian version of the Liturgy of St. James attempted by Stéphane Verhelst in 2011 should have taught us something about the risks inherent in such operations.[37]

3. The Horologion

The presence in Constantinople even before the seventh century of the Hagiopolite hourly liturgy would be confirmed, according to *SF*, by the history of the horologion of Jerusalem:

> The cursus of the Jerusalem Horologion initially began with nocturns, as is seen from the Armenian Horologion (*Žamagirk'*), but in about the seventh century the Jerusalem Horologion was reorganized to begin with the first hour of the day. The matins service begins the cursus in all the Horologion manuscripts of the Constantinople sphere that preserve the full cursus, starting with the tenth-century Sinai Greek New Finds M 46 and the eleventh-century Paris Bibliothèque Nationale de France MS Greek 311 [*sic pro* 331]. Since by that time nocturns and matins had fused, with nocturns coming first in the now combined service called matins, this beginning is in reality the same as that of the pre-reform Jerusalem Horologion. There is also some earlier implicit evidence, such as the listing of daily services at Stoudios in the early ninth century and the south Italian Horologion of Erlangen Universitatsbibliothek MS A2 (1025), both of which begin with matins.[38]

The reconstruction presented by *SF* of the history of the Hagiopolite horologion and its reforms depends largely on his doctoral thesis of 2003, which has yet to be published.[39] So we come to the manuscripts. The Sinai gr. NE M 46, which would be more prudent to date to the XI-XII century,[40] is a small very modest codex where in the rubrics the scribe indulges in the use of demotic forms (e.g. ψάλλουν, τῆς ἡμέρου / ἡμεροῦ) and is very unlikely to be traced to «the Constantinople sphere». The Paris gr. 331[41] is dated to the end of the XI century and shows similarities in its decoration with the euchologion Paris gr. 391 and has a good chance of having been produced in some atelier of the Capital.[42] The typology of the latter, to which *SF* has not paid due attention, provides a cursus of 24 hours. In addition to the usual hours, there are additional supernumerary Hours to ideally cover the day and night. Each supplementary Hour consists of one or more Psalms, some

[36] Just consult a good manual such as Khintibidze 1996, see also Parenti 2021.
[37] Khevsuriani 2011.
[38] Frøyshov 2020, p. 359.
[39] Frøyshov 2004.
[40] Cfr. *New Finds* 1999, p. 166. I am very grateful to Daniel Galadza who provided me with photos of the entire manuscript. The other two manuscripts used by *SF* are available online: Erlangen A2: http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.4.jsp?folder_id=0&dvs=1641136207463~973&pid=5608102&locale=it&usePid1=true&usePid2=true; Paris gr. 331: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107228663.
[41] Paris gr. 311 cited by *SF* is a praxapostolos.
[42] Bordier 1883, p. 184, nr. 62.

troparia and a concluding prayer.[43] For the Eleventh Hour of the night we find a prayer put under the name of St. Eustatius which has turned out to be extremely precious. The text is in fact transmitted from the metaphrastic Life of the saint and his companions in martyrdom Auxentius, Eugenius, Mardarius and Orestes (*BHG* 646).[44] Since it is a metaphrastic life, the text is written at the end of the first millennium and it is also a terminus for the dating of the cursus in the Paris horologion.

The Italo-Greek codex of Erlangen is not a horologion, but a "handbook" with the Liturgy of Chrysostom, the horologion mutilated at the beginning and some excerpts from the lectionary and the euchology. I recently compared its contents to the *Codex Sancti Simeonis*, produced in Palestine before 1030.[45] It should be noted that in the subscription of the Erlangen manuscript, which bears the date 1025, the copyist, a monk named Clement, mentions a monk and priest Gregory of the monastery of St. Theodosius Cenobiarch, a clue that would suggest a relationship with Palestine, but also with an Italo-Greek monastery dedicated to him.[46]

The section with the horologion begins on f. 32^{r} with the First Hour, the beginning of which is missing after a gap of six sheets.[47] Folio 31 is the first of fascicle VI and contains the Gospel pericope for the feast of the Nativity of St. John the Baptist (Lk 1: 1-25, [57-68], 76, 80), the end of which is lost. The presence in the codex of Vespers (ff. 39^{v}-47^{v}) has led *SF* to assume the presence of the Matins in the six fallen sheets of the fascicle. Since the space available is objectively very small for such a long celebration, *SF* has assumed a "minimal office" of the Matins in the Erlangen codex.[48] The scribe's choice, although still possible, is highly suspect because in ff. 41^{v}-45^{v} he inserted in the Vespers all the Gradual Psalms (Ps 119-133) that he was not obliged to copy. Normally a copyist does not try to save space at the beginning of the codex but later on, so we cannot dismiss off hand the more probable hypothesis that the six fallen sheets of fascicle VII were the continuation of the lectionary for the feasts and that the section of the codex with the horologion began with the First Hour.

Apart from the history of the horologion, one cannot help but be surprised by the carelessness with which *SF* establishes a continuity between a seventh century Hagiopolite book of hours and some later Byzantine horologia based solely on the fact that they do begin with Matins. There are, moreover, Arabic manuscripts of the horologion that begin with Matins and it would be very difficult to connect them with "the Constantinople sphere".[49] In opposite, an horologion surely refer-

[43] Anderson, Parenti 2016, pp. 341-349 (with previous bibliography).
[44] Paris gr. 331, ff. 184^{r}-186^{r}, ed. *Certamen sanctorum martyrum Eustratii, Auxentii, Eugenii, Mardarii et Orestis*, *PG* CXVI, coll. 468-505: 505. A shorter version in the *Chronicon* of George the Monk: de Boor 1904, p. 688.
[45] Parenti 2020, p. 297.
[46] On subscription see Lucà, Bucca 2020, pp. 117-119.
[47] Erlangen A2, f. 32^{r}: [… κατεύθυ]νον ἐνώπιόν σου τὴν ὁδόν μου … (Ps 5, 2).
[48] Frøyshov 2014, pp. 229-232.
[49] Atyia 1970, pp. 359 (Sinai arab. 181 [a. 1283]), 360 (Sinai arab. 182 [a. 1296]), 362 (Sinai arab.

able to Constantinople such as Athos Vatopedi 1248 (ca. 1075), began with the First Hour,[50] which in *SF*'s classification would refer to a 7th century Jerusalem horologion, however, this brief roundup demonstrates that such a classification is completely unreliable.

4. Hagiopolitan Hymnographers of the Imperial Court

SF attaches great importance to the celebration of the Hagiopolite rite in its Constantinopolitan version in the churches and chapels of the imperial palace, thus in a sociologically non-monastic context, and the production of hymns by hymn writers who were not themselves monks and, above all, Studites. The author intends to react, rightly, to some liturgical studies that have insisted too much on the role of the monastery of Stoudios to the detriment of other factors that also influenced the development of the Byzantine rite after the second Iconoclasm.[51]

SF has compiled a list of authors, more or less known, active mainly in the ninth century,[52] which attests to the interest in hymnography of the secular clergy and the rulers, adding a few names to those known, but without critically examining the identity and attribution. Let us look at a few examples.

In his monograph on the Sundays of Lent without commemoration, Gabriel Bertonière reported for the second Sunday an unpublished canon transmitted by the triodia Sinai gr. 737 and Vatopedi 1190 [*olim* 315-949].[53] The acrostic is signed by a certain Tarasius, whom *SF*, following Karabinov, does not hesitate to identify with the homonymous patriarch of Constantinople (784-806)[54] and believes, indeed, to further substantiate the attribution, writing, in fact: «Already in the first *troparion* the terms εἰκών and ἀρχέτυπος appear (Sinai Monastery of Saint Catherine Greek MS 737, fol. 145^{v}), suitable for a hymnographer who was patriarch at the first victory of the icons».[55] The argument is inconsistent. The canon is centered on the parable of the Prodigal Son that in the Hagiopolite tradition – not of Constantinople! – was read on the second Sunday of Lent. In the canon the Prodigal speaks in the first person through the mouth of the hymnographer and expresses sorrow for having obscured by sin the divine image (εἰκών) and the original beauty (ἀρχέτυπος) to which he wishes to return. Similar expressions are found in Gregory

183 [13th c.]), 364 (Sinai arab. 185 [a. 1415]), 367 (Sinai arab. 188 [13th c.]), 368 (Sinai arab. 189 [13th c.]), 369 (Sinai arab. 190 [13th c.]), 370 (Sinai arab. 191 [13th c.]), 373 (Sinai arab. 193 [a. 1373]).

[50] Currently the codex is mutilated at the beginning, but a rubric on f. 33^{r} refers to the First Hour which is placed «at the beginning of the book» (καὶ εὐθέως ἄρχεσε ψάλλειν τὴν πρώτην ὥραν· ζήτει αὐτὴν εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ βιβλίου). For the dating cfr. Kadas 2000, p. 226.

[51] Wolfram 2003.

[52] Frøyshov 2020, pp. 364-365.

[53] Bertonière 1997, p. 176.

[54] Sinai gr. 737, f. 145^{v}: Κυριακὴ β΄. Κανὼν φέρων ἀκροστιχίδα τήνδε· Ἄισω τὸν ὕμνον ἡμερῶν τῇ κυρίᾳ. Ταράσιος, cfr. Karabinov 1910, p. 122.

[55] Frøyshov 2020, p. 364 n. 101.

of Nyssa's *De virginitate*,[56] in Cyril of Alexandria's *Commentarii in Joannem*,[57] and in some *troparia* known today as Εὐλογητάρια of the dead,[58] and have nothing to do with iconodule theology. Probably Tarasius was a hymnographer of the Patriarchate of Jerusalem. Again following Karabinov, *SF* dusts off the attribution to Patriarch Tarasius of some *stichera* for the first Sunday of Lent apparently confirmed by the *Sticherarium Ambrosianum* of 1341[59] but which turn out to be anonymous in the older Athos Lavra Γ 12 (10th c.), Vatopedi 1488 (11th c.) and Wien theol. gr. 136 (12th c.) reproduced in the MMB,[60] or in the triodion Sinai gr. 734-735 of the 11th century (ff. 86^{v}-87^{r}).

The attribution to Sergius Logotethes of a sticheròn for Good Friday in the late *Sticherarium Ambrosianum* is sufficient in the eyes of *SF* to enroll him in the list of secular hymnographers of the ninth century.[61] The *PMZ* indexes in the ninth century as many as three persons with the same name and title and to none of them attributes a hymnographic activity[62] that rests, therefore, on the Ambrosian codex alone. In the partial inspection of the manuscript tradition, in the face of a certain number of witnesses who give the hymn as anonymous, we have the *sticherarion* Athos Lavra Γ 12 of the tenth century, which attributes it to a certain Sergius without the title of Logotethes, therefore, strictly speaking, it could also be a fourth person. The problem, however, is even more complex because the *sticheron* in question is found, without attribution, in the Good Friday matins of the so-called *Typikon of the Anastasis*, copied in Jerusalem in the codex Staurou 43 (a. 1122), with the Holy Week and Easter week according to the Hagiopolite rite.[63] At this point the question whether Sergius Logothetes and Sergius of Athos Lavra Γ 12 are the same person passes into the background because it is more likely that the hymnographer worked in Palestine than in Constantinople.

The same occurs with Theophanes Protothronos, author of an hymnological sequence of the II plagal mode transmitted by the hirmologion of the eleventh century[64] and that the *Sticherarium Ambrosianum* credits as the author of four *stichera*,

[56] Aubineau 1966, p. 330, 13-14: καὶ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τὴν ἰδίαν καλλωπίζειν μορφήν.

[57] Pusey 1872, p. 219, 4: καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἀναμορφούμενοι κάλλος, οὕτω τε εἰς καινότητα ζωῆς ἀνατικτόμενοι.

[58] Ὁ πάλαι μέν, ἐκ μὴ ὄντων πλάσας με, καὶ εἰκόνι σου θεία τιμήσας, … εἰς τὸ καθ' ὁμοίωσιν ἐπανάγαγε, τὸ ἀρχαῖον κάλλος ἀναμορφώσασθαι. Εἰκών εἰμι, τῆς ἀρρήτου δόξης σου …, cfr. Parenti 2011b, pp. 155-170.

[59] Ambros. A 139 sup., AD 1341, f. 193^{rv}. The manuscript is reproduced in Perria, Raasted 1992.

[60] Athos Lavra Γ 12 (10th c.), ff. 2^{r}-3^{r}; Vatopedi 1488 (11th c.), f. 25^{rv} (Follieri, Strunk 1975); Wien theol. gr. 136 (12th c.), f. 184^{rv} (Wolfram 1987).

[61] Frøyshov 2020, pp. 364-365. Ambros. A 139 sup., AD 1341, f. 242^{v}, *inc.* Φοβερὸν καὶ παράδοξον μυστήριον σήμερον ἐνεργούμενον καθορᾶται (Wolfram 1987).

[62] https://www.degruyter.com/database/pmbz/search?query=%28%28Sergios+Logothetes%29%29&startItem=0&keywordTypesAndValues=&matchAnyTerm=false.

[63] Papadopoulos-Kerameus 1894, p. 145.

[64] Eustratiades 1932, pp. 194-195, *inc.* Μωσαϊκῶς ἄσωμεν πάντες Χριστῷ τῷ θεῷ. The sequence seems to be rare and at least not found in the *heirmologia* edited by MMB, such as the *Hir-*

two for Good Friday[65] and two for the Dormition of the Theotokos (August 15),[66] although no source considers him a hymnographer. In the Athos Lavra *sticheraria* Γ 67 and Γ 12, both 10th century, of the two Good Friday *stichera* only Λαὸς δυσσεβὴς καὶ παράνομος is attributed to a Theophanes (ff. 61^{v} and 36^{r}) lacking any connotative titles, so we return to the problem of homonymy, but again the two *stichera*, are present, anonymous, in the Good Friday matins of the *Typikon of the Anastasis*.[67] The two *stichera* for the feast of the Dormition of the Theotokos are absent in the earlier *sticheraria*,[68] so there is no decisive evidence to prove the identity between the two Theophanes and one of them with Theophanes Protothronos nicknamed malevolently Χοιρινός.

Leaving aside other dubious identifications proposed by *SF* in the wake of the late *Sticherarium Ambrosianum*,[69] I want to bring an instructive example of the unreliability of manuscript and printed hymnographic books in the matter of authorship. The *sticheron* for Pentecost Sunday Δεῦτε λαοί, τὴν τρισυπόστατον θεότητα προσκυνήσωμεν is often attributed to Emperor Leo the Wise (866-912)[70] but the text is much older because we find it, with some variants, in the Georgian *Iadgari* of the sixth century.[71] Later the hymn passed into the new Hagiopolite tropologion, where it is prescribed mainly for the feast of Theophany and then for Pentecost.[72] The reasons hidden behind so many false attributions have been well explained by Stratis Papaioannou:

> For instance, devotion may have been one of the incentives behind pseudonymous hymns attributed to well-known poets; such may be the case, in my view, of many middle Byzantine *kontakia* attributed to Romanos Melodos … Pseudonymity could also be simply an instinctive response of later readers confronted with an anonymous earlier text. Indeed, it seems that certain names were associated with texts in specific genres, such as John Chrysostom for homilies, the names of apostles or well-known church fathers for liturgical prayers, etc. Whatever the reason or motives that occasioned it, pseudonymity fed the insatiable appetite for *Authored*, namely *authoritative*, texts that demarcated Byzantine discursive culture.[73]

mologium Cryptense and the *Hirmologium Sabaiticum*, as well as in Coislin 220, the second codex employed by Eustratiades.

[65] Frøyshov 2020, p. 365. *Sticherarium Ambrosianum*, f. 242^{v}, *inc.* Πᾶσα ἡ κτίσις, ἠλλοιοῦτο φόβῳ … and Λαὸς δυσσεβὴς καὶ παράνομος, ἵνα τί μελετᾷ κενά;

[66] *Sticherarium Ambrosianum*, f. 242^{v}, *inc.* Ἄισατε λαοί, τῇ Μητρὶ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ᾄσατε· … and Δεῦτε φιλεόρτων τὸ σύστημα, δεῦτε καὶ χορείαν στησώμεθα…

[67] Papadopoulos-Kerameus 1894, p. 142.

[68] *Sticherarium Antiquum Vindobonense*, f. 166^{r}.

[69] Frøyshov 2020, pp. 366-367.

[70] For example Tillyard 1960, pp. 126-127.

[71] Renoux 2008, pp. 495-496: *inc.* «Venez, croyants, et adorons la Trinité Divine …».

[72] Nikiforova 2012, pp. 198 § 10.9, 232 § 65.7.

[73] Papaioannou 2021, pp. 495-496.

5. Constantinople as New [liturgical] Jerusalem

Among the possible causes that could have led to the adoption in Constantinople of the Hagiopolite liturgical rite, *FS* did not overlook the myth of the Capital as the "New Jerusalem":

> Ideologically, the appearance in Constantinople of the Jerusalem rite could have been connected with the idea of realizing the city as "New Jerusalem," and the transmission of numerous relics from Jerusalem to the imperial capital could have had the same goal. Only further research may provide a clearer and more fully substantiated picture.[74]

SF mentions in the footnote a short article by Bernard Flusin and a book by Jelena Erdeljan, referring expressly to the pages of the fifth chapter (*History and Instruments of Constantinople's Jerusalemization*) where, however, the reader will not find references to the Hagiopolitis rite but to the urban topography of the city and to its conspicuous endowment of relics.[75] In the same note *SF* draws attention to the expression «New Jerusalem» in the first ode of the hymnographic canon for Palm Sunday ascribed to Andrew of Crete.[76] The author thus suggests that by «New Jerusalem» the hymnographer meant Constantinople, but it seems more likely that he was referring to the Christian Church as Ps. Epiphanius of Cyprus in the homily for the same feast (*CPG* 3767).[77]

That Constantinople was a "New Jerusalem" for the concentration of relics and not for the celebration of the Hagiopolitis rite is well illustrated by the Life of the holy monk Grigol Xancteli (759-861), active in T'ao-K'larjeti in southern Georgia. Grigol asked a friend who was traveling to Jerusalem to copy for him the *ordo* of St. Saba (Sabac'minda),[78] while he himself went to Constantinople, "the second Jerusalem", where he did not go in search of liturgical ordines but stocked up on relics.

6. The Hagiopolitan Office in the Bulgarian Church

After a summary of the stages of the constitution and juridical configuration of the Church of Bulgaria, *SF* asked what liturgical books he had received from Constantinople and then had them translated into Paleo-Slavic.[79] On the assumption that these might have been books of the cathedral rite, such as the Kanonarion-Synaxarion of the Great Church or the Psalter, the somewhat hasty answer was,

[74] Frøyshov 2020, p. 376.
[75] Flusin 1999-2000, p. 334; Erdeljian 2017, pp. 72-118.
[76] Frøyshov 2020, p. 376 n. 188 uses the edition of Maisano 1970, pp. 519-572, esp. 523, l. 14 based only on Vatic. gr. 771 to which is to be preferred the later critical edition by Tomadakis 2004, pp. 205-230: 206.
[77] *PG* XLIII, col. 504: Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιὼν, ἡ νέα Ἱερουσαλὴμ, ἡ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία.
[78] Abulaze 1963, p. 264.
[79] Frøyshov 2020, p. 366.

«but no such documents are known to have existed».[80] For the other provinces of the Ecumenical Patriarchate we also have no surviving witnesses to the cathedral rubrical corpus, but thanks to other liturgical books we know that it was practiced there, and this is also true for Bulgaria and Rus'. In 1996 Catherine Mary MacRobert published an article on medieval Slavonic Psalters of which a number have the refrains of the "ecclesiastical", i.e. cathedral, rite.[81] In the praxapostolos of Slepčen of the twelfth century we find on Christmas Eve the indication to sing Psalm 85 of the cathedral vespers[82] and in the praxapostolos Sofia NBKM 882 (13th c.) the cathedral mode of execution is prescribed for Psalm 140 of the Easter Eve (f. 69^{v}), as Elena Velkovska wrote in 2006.[83] Vestiges of the "ekklesiastes" rite in the Old-Russian books were collected as early as 2000 by Elena Uchanova.[84]

Ignoring such evidence, *SF* points to the oldest sources of the hourly prayer that Bulgarians inherited seemingly from the Great Church: 1) the *membrum disiectum* of a Glagolitic codex from Sinai, recently discovered, identified and published by Nina Glibetić, with the Midnight Hour[85] and 2) the vespers rite transcribed in the appendix of the Sinai Psalter sl. 38 + 2/N.[86] In both sources the content descends, in different forms, from the widely understood Hagiopolite tradition, but as far as the origin is concerned, already from the title – The Midnight Prayer of Early Slavic Monks in the Sinai – Nina Glibetić takes a different view. The scholar, in line with the results of Glagolitic philology and paleography, confirmed that the artifacts were made on Sinai by translating locally circulating Greek texts. In fact, there was no need to wait for the arrival in Palestine of liturgical books according to the rite of the Jerusalem patriarchate translated in Bulgaria from Constantinopolitan copies. Such an imaginative circumnavigation is unfeasible, yet *SF* does not dedicate a word to evaluate an alternative proposal that could compromise its own reconstruction. On the other hand, when he dissents from "our purposes", with a very casual reasoning, which I want to report in full, he also distances himself from Alexej Pentkovskij, from whom he has also largely drawn:

> In several recent articles, Alexis Pentkovsky has repeatedly reached the conclusion that the early Russian liturgical books, received from Bulgaria (Ohrid), were of non-Constantinopolitan character: see A. Pentkovsky, "Slavianskoe bogosluzhenie vizantiĭskogo obriada i korpus slavianskikh bogosluzhebnyxh knig v kontse IX—pervoĭ polovine X vekov [The Slavic Liturgy of the Byzantine Rite and the corpus of Slavic liturgical books at the end of the 9th and the beginning of the 10th centuries],"

[80] Frøyshov 2020, pp. 366-367.
[81] MacRobert 1996, pp. 167-168, 174-175.
[82] Il'inskij 1912, p. 101.
[83] Velkovska 2006, pp. 415-416.
[84] Uchanova 2000. Earlier Blagoy Čifljanov also stated that the Bulgarians received the cathedral rite of Constantinople: Čiflianov 1994.
[85] Glibetić 2015.
[86] Frøyshov 2020, p. 367 n. 123 refers to the catalog of Tarnanides 1988, pp. 88-89, while the Sinaitic supplement with vespers has already been published since a quarter of a century: Fetková 1977, pp. 128-130.

Slověne 5.2 (2016): 54-120, with reference on pp. 108-9 to his other articles dealing with this topic. Although his claim seems contrary to my assumption that the Bulgarian liturgical books (i.e., their Greek model) were received from Constantinople, it rests on questionable suppositions about what "Constantinopolitan" means. In my view, too little research has been done on that subject; *one aim of this article is to change the common notion about what liturgy was present in Constantinople*. Further, non-Constantinopolitan elements in Bulgarian and later Russian liturgical books may have entered after the Greek books had arrived from Constantinople. *For our purposes here*, *we can assume that Bulgaria initially received liturgical books directly from Constantinople*.[87]

7. The Hagiopolitan Office in a Bi-ritual Psalter

In the second half of the ninth century a Constantinopolitan atelier specialized in the production of Marginal Psalters, three of which have been preserved to the present day. These are the famous Chludov Psalter (Moscow, ГИМ Chludov 129d), the Athos Pantokrator 61 and the Paris gr. 20, well known to art historians for their rich iconography.[88] Unfortunately, the codices of Athos and Paris have undergone serious mutilations and the Moscow one has been almost completely rewritten. Liturgically, the manuscripts belong to the cathedral tradition of which the characteristic refrains (ὑποψάλματα) are found in the upper margins. The Moscow Psalter alone has also added the macro-division of the Psalms into 20 sections/sessions (καθίσματα) and 60 subsections (δόξαι) according to the Hagiopolite system.[89]

SF wonders to which milieu the Chludov Psalter belongs and reviews some opinions rejecting the one formulated by I. E. Lozovaya and Boris Fonkič who assign it to a monastic *milieu*, perhaps St. John the Baptist of Stoudios,[90] accepting instead the proposal of Maria Evangelatou who refers the executors and users of the Psalter to the Patriarchate.[91] *SF* believes, in fact, that "the patriarchate may very well have been the inclusive milieu that combined the two Daily Office traditions", Constantinopolitan and Hagiopolite.

SF's imagined scenario is compromised by his lack of familiarity with the secondary literature. In fact, while he dismissed the monastic destination of the Chloudov, he took for granted the presence in the appendices of the monastic rite of *typika* and the rite of blessing the table, "discovered" by Lozovaya and Fonkič.[92] As I explained in a recent review of Parpulov's monograph on the Psalters, *typika* in the Chludov means the normative texts of the Christian faith (Symbol of Nicaea-Constantinople, Our Father and Beatitudes)[93] and the rite to be performed at the

[87] Frøyshov 2020, p. 366 n. 17 (emphasis mine).
[88] Dufrenne 1966; Anderson 1994; Anderson 1998; *Salterio griego Jlúdov* 2007.
[89] Mateos 1964b, pp. 327-339.
[90] Lozovaja, Fonkič 2004.
[91] Evangelatou 2009, p. 67.
[92] Lozovaya, Fonkič 2004, p. 16.
[93] Cfr. Parenti 2017.

table is the non-monastic rite of the elevation of the bread, later known as Παναγία.[94] Thus, taking also into account that the biblical odes, including the morning doxology, are transcribed according to the Constantinopolitan system alone, the only Hagiopolite element in the Psalter remains the annotation of the *kathismata* and *staseis*, which could represent only an erudite choice. The Chloudov is not, as *SF* thinks, a "Bi-ritual Psalter" because this typology, studied by Heinrich Schneider and Gregor Hanke,[95] appears later. Granted that the term "Bi-ritual Psalter" was coined by the writer,[96] one of its distinctive features is, for example, the double version of Ode VIII, transcribed according to the LXX for the Constantinopolitan rite and according to Theodotion for the Hagiopolite rite, absent in the Chludov Psalter.

8. *Miracula Artemii*: a significant ignored source

In the paragraph *The Beginnings of the Hagiopolitan Office in Constantinople SF* advances an interesting hypothesis:

> It is more likely that the elements of the Jerusalem Daily Office—the Old Tropologion, the Horologion, and the Psalter—were initially brought to Constantinople as parts of a package of the complete Jerusalem rite and that this foreign rite was initially observed in a very limited way.[97]

The hypothesis is certainly more realistic than the theories expounded by *SF* above because it is supported in a source well known but ignored by him: the *Miracula Artemii* [*BHG* 173]. This is a hagiographic collection compiled between 658 and 668, which narrates a healing performed by the saint on a Saturday evening at his tomb in the church of St. John the Baptist of Oxeia in Constantinople «celebrating the spiritual *pannychis*, once the *kathisma* and the three vespertine antiphons were sung».[98] Note, en passant, the precise lexical coincidences with the initial rubric of the rite in the Barberini euchology gr. 336 (post 787): «Vespertine prayer of the first antiphon of the *pannychis*»[99] which crediting the *Miracula* we can backdate to the middle of the seventh century. The editor has translated *kathisma* with *troparion*.[100] Obviously for structure and mode of execution the *kathisma* is a *troparion*, but while *troparion* is a Constantinopolitan term, *kathisma* comes from the Patriarchate of Jerusalem.[101] Without forcing the source and reaching hazardous conclu-

[94] Parenti 2020, pp. 367-370.
[95] Schneider 1949; Hanke 2000.
[96] Anderson, Parenti 2016, p. 267.
[97] Frøyshov 2020, p. 376.
[98] Crisafulli, Nesbitt 1997, pp. 24, 114-115, 174 (miracle 33): ἦν δὲ σάββατον, κυριακῆς ἐπιφωσκούσης, τῆς πνευματικῆς παννυχίδος ἐπιτελουμένης, καὶ γενομένου τοῦ καθίσματος, μετὰ τὰ τρία ἀντίφωνα τὰ ἑσπερινά.
[99] Velkovska, Parenti 2011, p. 351, § 135.1: Εὐχὴ ἑσπερινὴ ἀντιφώνου α΄ τῆς πανυχίδος.
[100] Crisafulli, Nesbitt 1997, p. 175.
[101] Mateos 1971, p. 21.

sions, the *Miracula* reveal that towards the middle of the seventh century, Hagiopolite liturgical terminology circulated in the capital city, as witnessed by the term *kathisma*, with which a hymn composition was indicated that opened the *pannychis* of the secular churches.

A few centuries later, the kanonarion of the Great Church on the Tuesday of the fourth week of Lent warns of singing at the beginning of the Matins «the first *troparium* in place of *hypakoe*».[102] As Juan Mateos has illustrated, *hypakoe* is another Hagiopolite term for *troparion*,[103] but here the opposition *troparium/hypakoe* suggests that the respective texts come from distinct hymnographic collections and that *hypakoe* was in any case sung more often than *troparium* as a fixed element of the ferial Matins.[104] Unfortunately, it is not possible to specify when this hagiopolite chant entered the morning office, whether *ab antiquo* as in the *pannychis* or as a result of the widespread liturgical influence of Jerusalem during the ninth century.

9. Emperor Leo V and the Christmas' iambic *heirmos*

The account of the assassination in 820 of the iconoclastic emperor Leo V the Armenian is another example of the circulation of *disiecta membra* of Hagiopolite hymnography in Constantinople in the first two decades of the ninth century. The episode is known from several sources, beginning with the *Acta of Saints David and George* (*BHG* 494), which gives a concise and, all in all, generic account of it:

> … for during Christmastide in the church of Stephen the first martyr, the one within the palace, in the place named Daphne, during the night he [the emperor Leo V] was cut to pieces limb from limb and departed to gloomy darkness.[105]

Beyond its conciseness, this source is contradicted by other documents that situate the murder in the palatine church of Pharos;[106] but this is not the point. From the more detailed narrative of Theophanes Continuatus *SF* draws additional conclusions about the spread of the hymnography of the Jerusalem Patriarchate in the Palatine churches:

> Without rejecting the possibility that the *Acta of David*, *Symeon and George* might be correct, it seems reasonable to trust the majority of sources, which also derive from central circles of the capital. Genesios says that Leo occasionally led the choir in the Pharos church and liked singing, particularly a stanza that concerned a monarch: "For the King of all, longing held fast the Children, who despised as nought the base ungodly babblings of the tyrant who raged with fury insensate[.]" This is the *heirmos* for the iambic kanon of the Nativity of Christ attributed to John

[102] Mateos 1963, p. 40.
[103] Mateos 1971, p. 20.
[104] Mateos 1962, p. XXIII.
[105] Talbot 1998, pp. 183-184; Greek text: van den Gheyn 1899, p. 229, sect. 16.
[106] Afinogenov 2001; Gkoutzioukostas 2021.

> of Damascus. Theophanes Continuatus calls this stanza "his [i.e., the emperor's] beloved," a characterization that invites us to interpret this detail not as a vicious posthumous allegation that the emperor ironically acknowledged his opposition but as a display of his satisfaction with singing about a tyrant whom the innocent young men in the furnace of Babylon rightly opposed. Taking into account other factors as well, we may consider the account of the Hagiopolitan singing of Leo V to be historically reliable, which means that Hagiopolitan hymnography was sung in the Pharos church at the beginning of the ninth century.[107]

But let us procede gradually. The singing by the emperor of the *heirmos* of the iambic canon for Christmas is introduced by Genesios, who recalls in the tenth century the vanity of the monarch wanting sometimes to lead the songs, despite his unpleasant voice:

> He was highly desirous of honor, although he fell out of rhythm when he sang loudly. This was particularly apparent when psalms were being sung in the church of Pharos, and his throaty croaking was instantly recognizable to passers-by. He would occasionally lead the choir in his loud voice, especially when they were to sing *Caught and held fast by love for the King of all, the children despised the impious threats of the tyrant*. Having slipped away from that love, Leo conspicuously brought divine justice upon himself by this hymn, and thus the prophecy was fulfilled.[108]

The story is set in the Palatine Church of the Pharos but there is no mention of the Christmas season and, most importantly, it is not connected with Leo's death, unlike Theophanes Continuatus:

> It was the custom for the holy clergy not, as now, to abide through the night inside the palace – this was begun afterwards –, but rather in their own houses, and to gather by the Ivory Gate at the beginning of the third hour, in order then to offer the morning praise unto the Lord God … When the hymn was over and the emperor was near to the singers, beginning as he often did his beloved 'By longing for the Almighty did they spurn' – for he was endowed by nature with a good voice and of the men of his time he was the merriest in melody –, then it was that they suddenly rushed in … .[109]

The liturgical context is sufficiently clear: the crime takes place during the morning office in a unnamed church and, as Theophanes will say later, in the middle of winter, but no allusion is made to Christmas. Leo had taken his place among the cantors and begins to sing only «when the hymn was over» (ὡς δ' ὁ ὕμνος διεπεραίνετο), an apparently obscure expression that might indicate the end of the celebration or more properly, the end of the morning hymn (ὁ ὕμνος ἑωθινός), that is, of the *Gloria in excelsis*. In the cathedral matins the terminology was still in force before 1080, as confirmed by the praxapostolos of Dresden.[110] In any case, both possibilities exclude the performance of an entire hymnographic canon and

[107] Frøyshov 2020, p. 361.
[108] Kaldellis 1998, p. 18; Greek text: Lesmüller-Werner, Thurn 1978, pp. 14-15.
[109] Featherstone, Signes Codoñer 2015, pp. 60 (Greek text), 61 (English translation).
[110] Akent'ev 2008, p. 59 (οὔτε εἴσοδος γίνεται μετὰ τὸν ὕμνον).

would instead suggest that Leo was participating in a Constantinopolitan rather than Hagiopolitis ecclesiastical type of rite. Leo liked to sing the *heirmos* of the VII ode of the iambic Christmas canon because of the text, and from the account we infer that he did so at his leisure regardless of the liturgical time. Thus, it is not possible to agree with *SF*'s exaggerated assertion that the emperor was «deeply engaged in the performance of Hagiopolitan hymns»,[111] which is not supported by the cited sources in any case. As Oleksandr Petrynko has shown out in his monograph on the iambic Christmas canon, it is difficult to imagine a fiery iconoclast like Leo V singing a canon whose author is John the monk, known as John Damascene († 750).[112] *SF* ignores Petrynko's monograph, which succeeded to philologically prove John Damascene's authorship, and so he writes that the canon is merely "attributed" to him.[113]

After Theophanes Continuatus, Leo's melurgical activity is reported by George Cedrenos and John Scylitze, but in very different terms:

> It was usual both to direct the psalmody of Lauds and, above all, when on the [feast of] the birth of Christ the canons of the feast were sung.[114]

The liturgical part of the narrative was "updated" to the practice of the twelfth century as evidenced by the mention of "canons" in the plural, where the implicit reference in addition to the canon of Damascene, is also to that of Cosmas of Maiuma, as prescribed in monastic *typika* from the eleventh century until today.[115]

10. The Monastery of Stoudios and the Sabaite Hymnographers

In the *SF*'s article, the space dedicated to devotees of the Hagiopolite hymnographic genre in Constantinople from the secular clergy and laity contrasts with the almost complete silence on the Sabaite hymnographers. The author limits himself to mentioning almost in passing the monastery of Chora:

> The practice of the full Jerusalem rite could have started in a representational or monastic context in Constantinople: for instance, at the imperial monastery of Chora, known to have had Palestinian connections.[116]

According to a legend spread by the hagiographies of the Palestinian saints who immigrated to Constantinople, the monastery of Chora was their national monastery where they lived, maintained by the imperial treasury since St. Sabas visited it in the time of Justinian. As Marie-France Auzépy has demonstrated in an important work that, again, *SF* seems not to know, the legend does not deserve

[111] Frøyshov 2020, p. 378.
[112] Petrynko 2010, p. 104.
[113] Frøyshov 2020, p. 368.
[114] Cedrenus and Scylitze report the same identical text: Thurn 1973, p. 18; Bekker 1839, pp. 60-61.
[115] For example the Evergetis *typikon*: Jordan 2000, p. 336.
[116] Frøyshov 2020, p. 376.

credit and is part of a process of image promotion for a monastery that had briefly succumbed to iconoclasm but then regenerated, like other monasteries, becoming a post-iconoclastic sanctuary, that would host the tombs of Theophanes Graptos and Patriarch Germanos after 843.[117] But let us return to the "standard paradigm" that attributes to the Hagiopolite hymnographers a decisive role in the diffusion in the Capital of this kind of hymn following an initiative taken by Theodore Studite himself.

In a 1979 article on the euchology of the cathedral liturgy of the hours in Constantinople, Miguel Arranz outlined the liturgical practice in the monastery of Stoudios after the arrival of Theodore and his monks in 798 as follows:

> Théodore Studite, en prenant en charge le monastère du *Stoudion* de Constantinople, après la crise iconoclaste, n'a pas restauré l'office des anciens veilleurs ou *acémètes*, mais il a introduit l'office connu de lui, celui du monastère de Saint-Sabas près de Jérusalem. Toute la tradition de l'Occident byzantin (Athos, Georgie, Russie, Italie Méridionale) a suivi les us et coutumes studites, bien consciente cependant de se rattacher par là aux traditions de la laure de Saint-Sabas, débitrice elle-même des traditions de la plus sainte église de l'univers : l'*Anastasis* ou Saint-Sépulcre de Jérusalem.[118]

And a few years earlier, writing about Studite *typikon*, he claimed:

> L'austérité de l'office palestinien est tempérée par son acclimatation à Constantinople et par l'assimilation de maints éléments pris de l'office asmatikos des églises séculières.[119]

Therefore, Theodore would have imported into the new monastery the hourly prayer that he knew from his long stay in Bithynia, where, according to Arranz, «d'innombrables colonies de moines d'origine orientale et palestinienne s'étaient peu à peu installées depuis un siècle pour échapper aux invasions arabes».[120] The fortune of Bithynia is based only on rather recent liturgical studies, for which even the euchology transmitted in the peripheral manuscripts of Southern Italy and the Middle East would have arrived from Jerusalem in the Byzantine rite.[121] In reality we do not know a single euchologion copied in Bithynia to establish the due comparison.[122] Taking up the title of Bernardin Menthon's volume, Bithynia is indeed "une terre de légendes" even for the history of worship.[123]

Within a decade, the narrative was enriched with new details. According to Robert Taft, Theodore prayed to Patriarch Thomas of Jerusalem (807-821) to send monks of St. Sabas to the Capital because their hymns were a sure guide to preserving the Orthodox faith:

[117] A good summary by Auzépy 2001, pp. 311-314.
[118] Arranz 1979, p. 2.
[119] Arranz 1976, p. 64.
[120] Arranz 2000, p. 49.
[121] Arranz 1996, p. 297; cfr. also Arranz 1990, p. 287 n. 8.
[122] Kotzampasi 2004.
[123] Menthon 1935.

> So it was the office of St. Sabas, not the ἀκολουθία τῶν ἀκοιμήτων currently in use in the monasteries [!] of Constantinople, which the monks of Stoudios would synthesize with material from the asmatike akolouthia or cathedral office of the Great Church to create an hybrid "Studite" office, the ancestor of the one that has come down to us to this day; a Palestinian horologion with its psalmody and hymns grafted onto a skeleton of litanies and their collects from the euchology of the Great Church. Like the fusion of Anglo-Saxon and French in the formation of English, this unlikely mongrel would stand the test of time.[124]

Robert Taft took up what Nicolas Egender had written years earlier in his excellent *Introduction* to the French translation of the horologion, citing the sources on which the author based his reconstruction.[125] They are in fact a letter to the patriarch Thomas and a second letter addressed to the Laura of St. Saba, both written in 818.[126] In the first, Theodore tells the patriarch of the serious difficulties arising from the restoration of iconoclasm by Michael V and the removal in some traditional (ἀρχαιοπαράδοτοι) hymns of any reference to the cult of icons.[127] In the second letter we have an even vaguer reference to books, not necessarily liturgical, being burned at the stake because they speak of icons.[128] In the two letters there is no request to send hymnographers in support of the iconodule doctrine and there are no documents to prove that the Patriarch Thomas would have replied positively to such a request by sending in the Stoudion three hymnographers: Michael Syncellus with Theodore and Theophanes "graptoi".[129]

11. A missed goal: the Palestinian lobby

Monks of the Sabaite Laura had already been present in Constantinople for some years, since 813 according to Theophanes' *Chronicle*, and probably installed themselves in the imperial monastery of Chora. As Marie-France Auzépy recalls, following Jean Guillard, a "Palestinian lobby" was already operating in the Capital before 730, when Stephen of Chenolakkos founded with the help of Patriarch German the monastery of the same name where the future Patriarch Methodius would take the monastic habit. George, syncellus of the patriarch Tarasius was a Palestinian. Michael Syncellos, before becoming a monk at the Lavra, where he remained for twenty-five years, was a member of the clergy of the Anastasis Cathedral.[130]

Although Michael Syncellus and the Graptoi brothers did not arrive in the city sent at the request of Theodore Studite to defend orthodoxy with their hymns, it is true that all three were hymnographers. Still Marie-France Auzépy recalls that the life of the Palestinian Cosmas of Maiuma († 794) (*BHG* 394) wants him in Con-

[124] Taft 1988, p. 182.
[125] Egender 1975, p. 36.
[126] Fatouros 1992, II, pp. 409-412, 412-415. For the dating Fatouros 1992, I, pp. 321*, 322*.
[127] Letter 276: Fatouros 1992, II, p. 411, cfr. Gouillard 1967, p. 136.
[128] Letter 277: Fatouros 1992, II, p. 414.
[129] Egender 1975, p. 36; Egender 2001, pp. 209-216.
[130] Auzépy 2001, pp. 311-314; Auzépy 1994.

stantinople intent on teaching the chant of the hymnographic canons of John Damascene, «the *stichera* of the so-called Oktoichos and those called *anatolika*».[131] Even if the information is not historically reliable, it still reflects an opinion that circulated at the time the Life was written. The diffusion in Constantinople of the Hagiopolite hymnology does not go back that far: the attribution of the canons to Damascene and not to John the monk as in the Sinaitic Tropologion of the ninth century, as well as the reference to the Oktoichos and the *stichera anatolika*, point to a time when the content of the Tropologion was already distributed in thematic anthologies such as the Oktoichos, the Triodion and the Menaia. The Life of Theophylact of Nicomedia (*BHG* 2451), today's İzmit († 845), from the second half of the ninth century, attributes to its hero an intense activity in Bithynia to implement some important changes in liturgical matters.[132]

12. The daily cursus at Rufinianae

The excessive attention paid in liturgical studies to the hourly prayer of the Akoimetes monks, considered to be practiced even until the arrival of Theodore Studite,[133] has prevented until now a survey of the few sources that can really contribute to knowing the monastic prayer in Constantinople in the fifth century. One is the life of Hypatius (336-446), who in 400 refounded the monastery of Rufinianae, previously entrusted to Egyptian monks.[134] Hypatius was a native of Phrygia and gave hospitality to Alexander Akoimetes (Sleepless) and his community removed from Constantinople.[135] From the Life written by his disciple Callinicus between 447 and 450, we know, however, that during the Lenten period Hypatius recluses himself

> psalming, singing and praying the office of the morning, of the third, sixth, ninth, of vespers, of the first eve (πρωθύπνια) and of midnight, according to him who said: «Seven times a day I will praise you for the judgments of your justice» (Ps 118: 164). This is how he celebrated the daily cursus, singing seven times a day, one hundred Psalms and one hundred prayers.[136]

[131] Papadopoulos-Kerameus 1897, p. 290: ἐπεφέρετο δὲ καὶ τὰ τοῦ μακαρίου Ἰωάννου σοφώτατα λόγια καὶ τὰ μελῳδήματα καὶ τοὺς κανόνας αὐτοῦ καὶ τὰ τῆς λεγομένης Ὀκτωήχου στιχηρὰ καὶ τὰ κληθέντα πάλιν Ἀνατολικά· καὶ γὰρ οὔπω τινὲς ἐγίνωσκον ἐμμελῶς καὶ ᾄσματικῶς ψάλλειν. Kazhdan, Gero 1989. About *anatolika* see Zheltov, Bulaev 2018.

[132] Halkin 1986, p. 175: Ἐμέλησε δὲ αὐτῷ καὶ τῆς ἐν ἐκκλησίᾳ τάξεως τε καὶ καταστάσεως θιασώτας πρὸς λατρείαν ἐπισπωμένῳ ἱερατικὸν κατάλογον αὔξοντι, λιτανείας προσκτωμένῳ καὶ πανυχίδας, ἑορτὰς ἐπινοουμένῳ καὶ πανηγύρεις, ᾀσμάτων μελῳδίας εὐρύθμως συντιθέντι καὶ ἐμμελῶς καὶ πάνθ' ἁπλῶς ἃ μὲν πρὸς τὸ μεγαλοπρεπέστερον μεταποιοῦντι, ἃ δὲ μεταρυθμίζοντι πρὸς τὸ ἐμμελέστερον· καὶ οὕτω μὲν καλῶς εἶχεν αὐτῷ τὰ τῆς ἐκκλησίας.

[133] Taft 1992b, p. 58: «Office of the Sleepless Monks then current in the monasteries of the capital».

[134] *ODB* III, p. 1814 (A. M. Talbot).

[135] Wölfle 1986; *ODB* II, p. 963 (B. Baldwin).

[136] Bartelink 1971, pp. 180-183.

Aside from the universal appeal exerted by the verse from Psalm 118 to which we owe the septenary structure in many traditions, Hypatius follows a complete hourly cursus. Note the rare term πρωθύπνια to denote the prayer of the late evening, that is, of the first vigil of the night, which we find in the contemporary *Historia monachorum in Aegypto* and in a few other sources prior to the eighth century.[137] For the position within the cursus πρωθύπνια corresponds to the office εἰς πρώτην ὀψέ of the Sabaite horologion Sinai gr. 863 + Sinai Chest I No. 58 of the ninth century,[138] but obviously an influence of the newly founded Sabaite Lavra in 439 is to be excluded.

13. Conclusions

The re-reading here of *SF*'s new narrative for the earliest history of the Hagiopolite rite in Constantinople has revealed serious deficiencies. I have shown throughout this article that the arguments stated, the method followed, and the important bibliographical gaps compromise the results of the research. Compared to Robert Taft's *Short History*, the "new narrative" offers nothing new that has not been already written by several scholars between 2000 and 2018 of which *SF* does not seem to be aware or neglects, and what still seems new is not sufficiently supported by the evidence. But this, perhaps, is not the only serious problem with *SF*'s article; in fact, it is even more perplexing how the peer review of a journal of the stature of «Dumbarton Oaks Papers» could have overlooked such macroscopic shortcomings.

Stefano Parenti

Abulaze 1963 — I. Abulaze, *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, V-X სს.* [Ancient Georgian hagiographic monuments 5-10th century], I, Tbilisi 1963

Afinogenov 2001 — D. Afinogenov, *The Conspiracy of Michael Traulos and the Assassination of Leo V: History and Fiction*, «Dumbarton Oaks Papers» 55, 2001, pp. 329-338

Akent'ev 2008 — K. K. Akent'ev, *Типикон Великой Церкви. Cod. Dresde A* 104. *Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского*, Sankt-Peterburg 2008

[137] Festugière 1971, pp. 66 and 60 n. 321 (ἀκούοντες αὐτοῦ διδάσκοντος πάσας τὰς ἐντολὰς ἄχρι τοῦ πρωθυπνίου); cfr. also the *Chronicon Paschale*, a seventh-century compilation (I, p. 570 Dindorf) e gli *Acta Xantippae et Polyxenae*, pp. 58, 85, § 13, 6 James 1893. About *Historia monachorum* see now Cain 2016.

[138] Mateos 1964a, p. 58; Parenti 2009, pp. 346-349.

Anderson 1994	J. C. Anderson, *The Palimpsest Psalter, Pantokrator Cod. 61: Its Content and Relationship to the Bristol Psalter*, «Dumbarton Oaks Papers» 48, 1994, pp. 199-220
Anderson 1998	J. C. Anderson, *The Content of the Marginal Psalter Paris. gr. 20*, «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 35, 1998, pp. 25-35
Anderson, Parenti 2016	J. Anderson, S. Parenti, *A Byzantine Monastic Office, 1105 A.D. Houghton Library, MS gr. 3*, Washington, DC 2016
Arranz 1976	M. Arranz, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine - Byzance - Russie. Essai d'aperçu historique*, in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, Roma 1976, pp. 43-72
Arranz 1979	M. Arranz, *La Liturgie des Heures selon l'ancien Euchologe byzantin*, in *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser O.S.B. Preside del Pontificio Istituto Liturgico*, Roma 1979, pp. 1-19
Arranz 1990	M. Arranz, *La «Diataxis» du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats. Les sacrements de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain, II-1*, «Orientalia Christiana Periodica» 56, 1990, pp. 283-322
Arranz 1996	M. Arranz, *Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina. I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano, II-5*, «Orientalia Christiana Periodica» 62, 1996, pp. 295-351
Arranz 2000	M. Arranz, *La tradition liturgique de Constantinople au IX^e^ siècle et l'Euchologe Slave du Sinaï*, «Studi sull'Oriente Cristiano» 4, 2, 2000, pp. 41-110
Atyia 1970	A. S. Atyia, *Catalogue Raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts / al-Fahāris al-taḥlīliyya li-maḫṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-ʿarabiyya: Fahāris kāmila maʿa dirāsa taḥlīliyya li-l-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya bidayr al-qiddīsa Kātirīna bi-Ṭūr Sīnā*, published in the Arabic translation by J. N. Youssef, I, MSS 1-300, Alexandria 1970
Aubineau 1966	M. Aubineau (éd.), Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, Paris 1966
Auzépy 1994	M.-F. Auzépy, *De la Palestine à Constantinople* (*VIII^e^-XI^e^ siècles*) *: Étienne le Sabaïte et Jean Damascène*, «Travaux et Mémoires» 12, 1994, pp. 183-218
Auzépy 2001	M.-F. Auzépy, *Les Sabaïtes et l'Iconoclasme*, in Patrich 2001, pp. 305-314
Bartelink 1971	G. J. M. Bartelink (éd.), Callinicos, *Vie d'Hypatios*, Paris 1971
Baumstark 1927	A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinisches Ritus*, «Oriens Christianus», s. 3, 2, 1927, pp. 1-32
Bekker 1839	I. Bekker (ed.), Georgius Cedrenus *Joannis Scylitzae ope*, II, Bonn 1839
Bertonière1997	G. Bertonière, *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays Without a Commemoration*, Rome 1997
Bordier 1883	H.-L. Bordier, *Description des peintures et des autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris 1883
Cain 2016	A. Cain, *The Greek Historia monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford 2016

Čiflianov 1994 — B. Čiflianov, *Ὁ λειτουργικὸς τύπος μεταφρασμένος ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀδελφῶν Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου ἐν ἀρχῇ τῆς ἀποστολῆς τῶν εἰς τὴν Μοραβίαν / Богослужебният чин, преведен от св. братя Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия*, Thessalonike 1994

Crisafulli, Nesbitt 1997 — V. S. Crisafulli, J. W. Nesbitt. *The Miracles of St. Artemios. A collection of miracle stories by an anonymous author of seventh-century Byzantium*, supplemented by a reprinted Greek text and an essay by J. F. Haldon, Leiden – New York 1997

De Boor 1904 — C. de Boor (ed.), Georgii monachi *Chronicon*, I-II, Leipzig 1904

Dufrenne 1966 — S. Dufrenne, *L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Âge, I Pantocrator 61, Paris grec 20, British Museum 40731*, Paris 1966

Egender 1975 — N. Egender, *Introduction*, in *La prière des heures. Ὡρολόγιον*, Chevetogne 1975, pp. 11-90

Egender 2001 — N. Egender, *La formation et l'influence du Typikon liturgique de Saint-Sabas*, in Patrich 2001, pp. 209-216

Erdeljian 2017 — J. Erdeljian, *Chosen Places: Constructing New Jerusalems in Slavia Orthodoxa*, transl. I. Šentevska, Leiden – Boston 2017

Eustratiades 1932 — S. Eustratiades, *Εἱρμολόγιον*, Chennevières sur Marne 1932

Evangelatou 2009 — M. Evangelatou, *Liturgy and the Illustration of the Ninth-Century Marginal Psalters*, «Dumbarton Oaks Papers» 63, 2009, pp. 59-116

Fatouros 1992 — G. Fatouros (Hrsg.), Theodori Studitae *Epistulae*, I-II, Berlin - New York 1992

Featherstone, Signes Codoñer 2015 — M. Featherstone, J. Signes Codoñer (Hrsgg.), *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Libri I-IV*, Berlin 2015

Festugière 1971 — A.-J. Festugière (éd.), *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1971

Fetková 1997 — P. Fetková, Z. Hauptová, V. Konzal, L. Pacnerová, J. Svábová (edd.), *Psalterii Sinaitici pars nova* (*monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N*), sub redactione F. V. Mares, Wien 1997

Floros 1970 — C. Floros, *Universale Neumenkunde*, I, Kessel 1970

Flusin 1999-2000 — B. Flusin, *Conférence de M. Bernard Flusin*, «Annuaire – École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses» 108, 1999-2000, pp. 333-337

Follieri 1966 — H. Follieri, *Initia Hymnorum Ecclesiae Græcae*, V, Città del Vaticano 1966

Follieri, Strunk 1975 — E. Follieri, O. Strunk (edd.), *Triodium Athoum, Pars Principalis*, Copenhagen 1975

Frøyshov 2004 — S. Frøyshov, *L'Horologe 'géorgien' du Sinaiticus ibericus* 34*: Edition, traduction et commentaire*, PhD diss., University of Paris-Sorbonne, Paris IV, 2003; corrected ed., 2004

Frøyshov 2014 — S. Frøyshov, *Erlangen University Library A*2, *A.D.* 1025*: A Study of the Oldest Dated Greek Horologion*, in B. Groen, D. Galadza, N. Glibetic, G. Radle (eds.), *Rites and Rituals of the Christian East*, Leuven 2014, pp. 201-253

Frøyshov 2020 — S. S. R. Frøyshov, *The Early History of the Hagiopolitan Office in Constantinople. New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite*, «Dumbarton Oaks Papers» 74, 2020, pp. 351-382

Galadza 2018	D. Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, Oxford 2018
Getcha 2010	J. Getcha, *La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabaïte dans l'office divin*, Paris 2010
Glibetić 2015	N. Glibetić, *A New 11th Century Glagolitic Fragment from St Catherine's Monastery: The Midnight Prayer of Early Slavic Monks in the Sinai*, «Arheografski Prilozi / Archeographical Papers» 37, 2015, pp. 11-47
Gkoutzioukostas 2021	A. Gkoutzioukostas, *The conspiracy of Michael Traulos against Leo V: A critical approach to the primary sources and modern interpretations*, in W. Brandes (Hrsg.), *Fontes Minores*, XIII, Berlin – Munich – Boston 2021, pp. 83-96
Gouillard 1967	J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, «Travaux et Mémoires» 2 1967, pp. 1-316
Halkin 1986	F. Halkin, *Saint Théophylacte de Nicomédie, confesseur sous les iconoclastes*, in *Hagiologie Byzantine. Textes inédits, publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles 1986, pp. 171-181
Hanke 2000	G. M. Hanke, *Der Odenkanon des Tagzeitenritus Konstantinopels im Licht der Beiträge H. Schneiders und O. Strunk – eine Relecture*, in H.-J. Feulner, E. Velkovska, R. F. Taft (eds.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Rome 2000, pp. 345-367
Hannick 1970	Ch. Hannick, *Étude sur l'akolouthia asmatiké (avec quatre figures)*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 19, 1970, pp. 243-260
Hannick 2006	Ch. Hannick, *Das Altslavische Hirmologion. Edition und Kommentar*, Weiher – Freiburg i. Br. 2006
Il'inskij 1912	G. L. Il'inskij, *Слепченский апостол XII века*, Moscow 1912
James 1893	M. R. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge 1893
Jordan 2000	R. H. Jordan (ed.), *The Synaxarion of the Monastery of the Theotokos Evergetis. September – February*, Belfast 2000
Kadas 2000	S. N. Kadas, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Ἱερᾶς μεγίστης Μονῆς Βατοπαιδίου*, Hagion Oros 2000
Kaldellis 1998	A. Kaldellis (ed.), Ioseph Genesios, *On the Reigns of the Emperors*, Canberra 1998
Karabinov 1910	A. Karabinov, *Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов*, Sankt Peterburg 1910
Kazhdan, Gero 1989	A. Kazhdan, S. Gero, *Kosmas of Jerusalem; a more critical approach to his biography*, «Byzantinische Zeitschrift» 82, 1989, pp. 122-132
Khevsuriani 2011	*Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi. Editio – translatio – retroversio – commentarii*, The Old Georgian Version of the Liturgy of Saint James published by L. Khevsuriani, M. Shanidze, M. Kavtaria and T. Tseradze. La Liturgie de Saint Jacques. Rétroversion grecque et commentaires par S. Verhelst, Münster 2011
Khintibidze 1996	E. Khintibidze, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam 1996
Kotzampasi 2004	S. Kotzampasi, *Βυζαντινά χειρόγραφα Μικράς Ασίας*, Athens 2004
Lesmüller-Werner, Thurn	A. Lesmüller-Werner, J. Thurn (Hrsgg.), Iosephi Genesii *Regum libri quattuor*, Berlin 1978

Lingas 1997 — A. Lingas, *Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium*, «Orientalia Christiana Periodica» 63, 1997, pp. 421-459

Lingas 2004 — A. Lingas, *Musica e liturgia nelle tradizioni ortodosse*, in J. J. Nattiez (ed.), *Enciclopedia della musica*, IV, *Storia della musica europea*, Torino 2004, pp. 68-93

Lozovaja, Fonkič 2004 — I. Lozovaja, B. Fonkič, *О происхождении Хлудовской Псалтири*, in *Древнерусское искусство. Искусство рукописной книги. Византия. Древняя Русь* [т. 25], Sankt Peterburg 2004, pp. 7-20

Lucà, Bucca 2020 — S. Lucà, D. Bucca, *Fragmenta Cryptensia disiecta*, in S. Lucà (ed.), *Manoscritti italogreci: nuove tessere di un mosaico frammentario*, Roma 2020, pp. 99-130

MacRobert 1996 — C. M. MacRobert, *The Classificatory Importance of Headings and Liturgical Directions in Church Slavonic Psalters of the 11th-15th Centuries*, «Byzantinoslavica» 57, 1996, pp. 156-181

Maisano 1970 — R. Maisano, *Un inno inedito di S. Andrea di Creta per la Domenica delle palme*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 6, 1970, pp. 518-572

Mansvetov 1885 — I. D. Mansvetov, *Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*, Moscow 1885

Mateos 1962 — J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix N°. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes*, I, *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma 1962

Mateos 1963 — J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix N°. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes* , II, *Le cycle des douze mois*, Roma 1963

Mateos 1964a — J. Mateos, *Un horologion inédit de Saint-Sabas. Le Codex sinaïtique grec 863 (IX^e siècle)*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, III, *Orient chrétien. 1^ère partie*, Città del Vaticano 1964, pp. 47-76

Mateos 1964b — J. Mateos, *La psalmodie variable dans l'office byzantin*, «Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica» 2, 1964, pp. 327-339

Mateos 1971 — J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique*, Roma 1971

Menthon 1935 — B. Menthon, *Une terre de légendes: l'Olympe de Bythynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935

Metreveli 1980 — *The Ancient Iadgari*, ed. by E. P. Metreveli, Ts. A. Chankieva, L. M. Khevsuriani, Tbilisi 1980

Morozowich 2006 — M. M. Morozowich (ed.), *Saints - Sanctity - Liturgy. For Robert Francis Taft, SJ at Seventy. January 9, 2002. Symposium Papers and Memorabilia*, Fairfax, VA 2006

New Finds 1999 — Holy Monastery and Archdiocese of Sinai, *The New Finds of Sinai*, Athens 1999

Nikiforova 2012 — A. Nikiforova, *Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII-XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае*, Moscow 2012

Nikiforova 2016 — A. Nikiforova, *Египетский след в иерусалимском тропологии Sin. Gr. NE. MГ. 56+5*, «Вестник Санкт-Петербургского Университета» 13, 4, 2016, pp. 40-54

Papadopoulos-Kerameus 1894
A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, II, Sankt Peterburg 1894

Papadopoulos-Kerameus 1897
A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, IV, Sankt Peterburg 1897

Papaioannou 2021
S. Papaioannou, *Authors* (*With an Excursus on Symeon Metaphrastes*, in S. Papaioannou (ed.), *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*, Oxford 2021, pp. 483-524

Parenti 2009
S. Parenti, *Un fascicolo ritrovato dell'horologion Sinai gr. 863 (IX secolo)*, «Orientalia Christiana Periodica» 75, 2009, pp. 343-358

Parenti 2011a
S. Parenti, *The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition*, «Orientalia Christiana Periodica» 77, 2011, pp. 449-469

Parenti 2011b
S. Parenti, *Тропарите Евлогитарии за покойници*, in R. Kojčeva, A. Miltenova (eds.), *Death and Funerals in Jewish-Christian Tradition*, Sofija 2011, pp. 155-170

Parenti 2014
S. Parenti, *Da Gerusalemme a Costantinopoli passando per Stoudios e Mar Saba: una liturgia modello per l'Ortodossia*, in *Da Costantinopoli al Caucaso. Imperi e Popoli tra Cristianesimo e Islam*, sotto la direzione di C. Alzati, a cura di L. Vaccaro, Città del Vaticano 2014, pp. 99-120

Parenti 2017
S. Parenti, rec. G. R. Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters, ca. 850-1350 AD*, Plovdiv 2014, «Medioevo Greco» 17, 2017, pp. 427-430

Parenti 2020
S. Parenti, *L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti*, Münster 2020

Parenti 2021
S. Parenti, *A Prayer from the Liturgy of St. James in the Liber Asceticus of Maximus the Confessor*, «Studi sull'Oriente Cristiano» 25, 2, 2021, pp. 39-46

Patrich 2001
J. Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001

Perria, Raasted 1992
L. Perria, J. Raasted, *Codex Bibliothecae Ambrosianae A 139 sup. phototypice depictus. Pars Principalis*, Hauniae 1992

Petrynko 2010
O. Petrynko (Hrsg.), *Der jambische Weinachtskanon des Johannes von Damaskus. Einleitung – Text – Übersetzung – Kommentar*, Münster 2010

Pusey 1872
P. E. Pusey (ed.), *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*, I, Oxford 1872

Renoux 2000
Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Résurrection*, I, *Hymnographie liturgique géorgienne: introduction, traduction et annotation des textes du Sinaï 18*, Paris 2000

Renoux 2008
Ch. Renoux, *Hymnographie liturgique géorgienne. L'Hymnaire de Saint- Sabas (V^e – VIII^e siècles)*, I, *Du samedi de Lazare à la Pentecôte*, Turnhout 2008

Renoux 2010a
Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Résurrection*, II, *Hymnographie liturgique géorgienne. Texte des manuscrits Sinaï 40, 41 et 34*, Turnhout 2010

Renoux 2010b
Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Résurrection*, III, *Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction, annotation des*

	manuscripts Sinaï 26 et 20 et index analytique des trois volumes, Turnhout 2010
Renoux 2015	Ch. Renoux, *L'Hymnaire de Saint Sabas (V^e – VIII^e siècle). Le Ms. Géorgien H 2123*, II, *De la Nativité de Jean-Baptiste à la liturgie des Défunts*, Turnhout 2015
Salterio griego Jlúdov 2007	*Salterio griego Jlúdov (ms. gr. 129, Museo Histórico del Estado, Moscú). Libro de Estudios*, Moscow 2007
Schneider 1949	H. Schneider, *Die Biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel*, «Biblica» 30, 1949, pp. 28-65, 239-272, 433-452, 479-500
Simic 2017	K. Simic, *Liturgical Poetry in the Middle Byzantine Period: Hymns Attributed to Germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*, PhD Dissertation, Australian Catholic University 2017
Taft 1988	R. F. Taft, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, «Dumbarton Oaks Papers» 42, 1988, pp. 179-194.
Taft 1992a	R. F. Taft, *Византийското Богослужение. Кратка история*, in R. Taft, E. Farrugia, *Теология на литургията и теология на символа*, Sofia – Roma 1992, pp. 11-95
Taft 1992b	R. F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville, MN 1992
Taft 2004	R. F. Taft, *I libri liturgici*, in G. Cavallo (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo*, 3, *Le culture circostanti*, I, *La cultura Bizantina*, Roma 2004, pp. 229-256
Taft 2021	*R. F. Taft, SJ (1932-2018). Chronological List of Publications*, in S. Parenti, M. Pampaloni (eds.), *Worship. Studies in Memory of Robert F. Taft, SJ*, Roma 2021, pp. 9-48
Talbot 1998	A.-M. Talbot (ed.), *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, Washington, DC 1998
Tardo 1950	L. Tardo (ed.), *Heirmologium e Codice Cryptensi E.γ. II*, Roma 1950
Tarnanides 1988	C. Tarnanides, *The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessalonike 1988
Thurn 1973	J. Thurn (Hrsg.), Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, Berlin 1973
Tillyard 1960	H. J. W. Tillyard (ed.), *The Hymns of Pentecostarium*, Copenhagen 1960
Tomadakis 2004	E. I. Tomadakis (ed.), *Ἄισματα τοῦ Τριῳδίου ἐρανισθέντα ἐκ κωδίκων τῆς Κάτω Ἰταλίας*, II, Athens 2004
Uchanova 2000	E. Uchanova, *Кафедральное богослужение Русской церкви XIII–XIV вв.*, «Ученые Записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова» 5, 2000, pp. 32-42
van den Gheyn 1899	J. van den Gheyn (ed.), *Acta Graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, «Analecta Bollandiana» 18, 1899, pp. 211-259
Velkovska 1997	E. Velkovska, *Byzantine Liturgical Books*, in A. J. Chupungco (ed.), *Handbook for Liturgical Studies*, I, *Introduction to the Liturgy*, Collegeville, MN 1997, pp. 225-240
Velkovska 2002	E. Velkovska, *Система на византийските и славянските богослужебни*

книги в периода на възникването им, in V Gjuzelev (ed.) *Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications*, Sofia 2002, pp. 220-236

Velkovska 2006 — E. Velkovska, *La liturgia presso gli Slavi ortodossi*, in M. Capaldo (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, V, 3, *Le culture circostanti*, Roma 2006, pp. 405-437

Velkovska 2018 — E. Velkovska, *The Liturgical Books of the Byzantine Rite: History and Culture*, in H. P. Neuheuser (Hrsg.), *Liturgische Bücher in der Kulturgeschichte Europas*, Wiesbaden 2018, pp. 137-154

Velkovska, Parenti 2011 — E. Velkovska, S. Parenti (eds.), *Евхологий Барберини гр. 336*, Omsk 2011

Wölfle 1986 — E. Wölfle, *Der Abt Hypatios von Ruphinianai und der Akoimete Alexander*, «Byzantinische Zeitschrift» 79, 1986, pp. 302-309

Wolfram 1987 — G. Wolfram (Hrsg.), *Sticherarium Antiquum Vindobonense: Cod. Vind. Theol. Gr. 136*, Wien 1987

Wolfram 2003 — G. Wolfram, *Der Beitrag des Theodoros Studites zur byzantinischen Hymnographie*, «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 53, 2003, pp. 117-125

Zheltov, Bulaev 2018 — M. Zheltov, E. Bulaev, *Стихиры воскресного октоиха в древнем тропологии*, «Христианское чтение» 3, 2018, pp. 94-111

Il ms. 209 della Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza: un nuovo autografo di Demetrio Triclinio per la "triade bizantina" di Euripide?

À quoi se reconnaît un manuscrit de Démétrius Triclinius?: così titola il primo capitolo del celebre e pionieristico saggio di Robert Aubreton, *Démétrius Triclinius et les recensions médiévales de Sophocle*, comparso nell'ormai lontano 1949. Il lavoro dello studioso francese segnava la "riscoperta" dell'attività del dotto tessalonicense, quando i tumultuosi progressi nelle scienze della scrittura iniziavano finalmente a consentire l'individuazione di singole figure di grandi filologi bizantini del XIV sec., Triclinio tra tutte, attive eminentemente nel campo della "riedizione" metrica di testi drammatici greci. Si veniva così finalmente a compiere, in molti fortunati casi, nella nostra conoscenza dell'attività filologica bizantina nel Medioevo, la transizione "dai copisti ai filologi" (per usare una felice opposizione di Reynolds e Wilson), ed era proprio la paleografia a farsene garante.

Questa rivoluzione negli studi avrebbe portato, per converso, a una più corretta valutazione dell'editoria umanistica e rinascimentale, che l'opera di quei predecessori (e segnatamente di Triclinio) si era limitata, pur intelligentemente, a recepire, laddove fortunate ma ormai irricevibili affermazioni di Wilamowitz avevano isolato proprio negli editori aldini gli artefici di quelle innovazioni editoriali e metriche. Si pensi al ruolo da lui attribuito a Marco Musuro, geniale nell'intuire e utilizzare per primo nell'Umanesimo un metodo editoriale di età paleologa (nell'Aristofane aldino del 1498), ma certo non un *protos heuretes* di esso.

Nei due decenni successivi del secolo trascorso grandi figure di ricercatori, quali Alexander Turyn, Roger D. Dawe e Günther Zuntz, avrebbero poi tracciato minutamente anche il percorso lungo un trentennio delle *années d'apprentissage* metriche e filologiche di Triclinio, dai primi abbozzi e tentativi in Euripide nel Laur. plut. 32, 2 (non vergato, nel testo drammatico, dal maestro di Tessalonica, ma da lui postillato metricamente) alle cosiddette "edizioni finali" di tragedia, commedia e Pindaro, in taluni casi parzialmente autografe, tutte dotate di una colometria metrica precisa e, fin dove era riuscito al bizantino, responsiva, e corredate di commentari metrici in gran parte autoschediastici.

Torna infine a merito di Daniele Bianconi l'aver saputo sintetizzare in modo limpido tutto questo cinquantennio di studi e riscoperte su Demetrio Ticlinio, arricchendolo di significativi contributi:[1] sappiamo insomma, ormai, come si riconosce (o, almeno, si dovrebbe riconoscere) un manoscritto tricliniano di poesia.

È dunque non senza vivo interesse che si apprende la proposta individuazione di

[1] Bianconi 2005, spec. pp. 91 sgg.

un nuovo autografo del Tessalonicense in un manoscritto della Biblioteca Bertoliana di Vicenza, il ms. 209 (*olim* G.3.8.18), contenente la cosiddetta "triade bizantina" di Euripide (*Ecuba Oreste Fenicie*):[2] un manufatto databile «fra gli anni '20 e '40 del Trecento»,[3] già brevemente studiato da Turyn e Günther, che tuttavia non vi avevano neppure ipotizzato la mano del dotto.[4]

La comunicazione della "riscoperta" e della presunta autografia parla prudentemente di «caratteristiche grafiche» che «rendono tale scrittura accostabile a quella di Demetrio Triclinio o comunque identificabile con una mano tricliniana». Ma sorprende, almeno per chi abbia presente l'evoluzione nell'ecdotica metrica del filologo di Tessalonica, la più recisa affermazione che segue, secondo cui «la datazione del manoscritto, il suo contenuto e, latamente, la sua *mise en page* sarebbero compatibili con questa ipotesi».

Cosa si intenda, infatti, per *mise en page* si chiarisce in una nota[5] che rimanda, in un unico mannello, al Laur. plut. 32, 2 (tutto l'Euripide superstite salvo le *Troadi*), all'Angelicanus gr. 14 (sola "triade bizantina" euripidea) e al Farnesianus II.F.31 (Eschilo). Ci si potrà allora chiedere cosa abbiano in comune sotto questo rispetto i tre manufatti, o meglio, il primo con gli altri due. La risposta non può che essere: nulla.

Il Laurenziano (L) infatti, comunemente datato alla prima decade del XIV sec. e antecedente gli altri di almeno un paio di lustri,[6] costituisce, per così dire, la prima "palestra filologica" del Bizantino: una colometria melica tradizionale, non responsiva, disposta nelle parti meliche su tre o quattro colonne in progressione orizzontale ed esemplatagli da due scribi, uno dei quali un Nicolaos Triclines (forse un pa-

[2] La "novità" è stata discussa in Vicenza nel novembre del 2021 in un convegno sul "Tesoro greco" della Biblioteca Bertoliana, col prestigioso patrocinio dell'Accademia Olimpica di Vicenza e del locale Rotary Club. S. Martinelli Tempesta peraltro mi comunica *per litteras* di essersi in quella sede pronunciato contro l'attribuzione del manoscritto al filologo di Tessalonica.

[3] Una prima comunicazione in Busetto 2019. La studiosa, che aggiorna e precisa la sintetica descrizione di Mioni 1964, p. 523, daterebbe appunto il manufatto «alla prima metà del XIV secolo, fra gli anni '20 e '40 del Trecento» (p. 38), mentre la scrittura recenziore (A di Günther) appare esemplata su carta del terzo quarto del XV sec. Busetto esclude tuttavia (così, invece, a suo tempo Mioni) che il manoscritto «sia stato scoliato solo nel XVII secolo da un tal Δημήτριος ἰατρός» menzionato in un marginale a f. 16^{r} dx, perché le annotazioni a costui ricondotte sono eseguite in uno «stile grafico diverso da quello in cui è vergato il resto del paratesto», e comunque l'altrimenti ignoto personaggio non sembrerebbe lo scoliatore, da ricondursi all'ambito «monastico o comunque religioso», ma un terzo personaggio alluso da quest'ultimo. Nel marginale, τὸν ἰατρὸν | Δημήτριον | εἰ μὲν οὐκ ἐφίλεις | ἐδεόμην ἄν σου | φιλεῖν, che viene tradotto «Se tu non amassi il medico Demetrio io sarei legato a te/avrei bisogno di te» (Busetto 2019, pp. 42 sg.), si intenderebbe piuttosto «… ti chiederei di amarlo…».

[4] «Thoman» era il testo euripideo già per Turyn 1957, p. 187. Esaminando più specificamente gli scolii all'*Ecuba*, Günther 1995, p. 101, si era invece attenuto all'affermazione di Schartau 1973, p. 69, che ne giudicava piuttosto i materiali prefatori d'impronta moscopulea; e si veda la presenza nel manoscritto della filigrana sim. Br. 5420 (Busetto 2019, p. 40), che potrebbe indirizzare verso il moscopuleo Xn (Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 43 sup.).

[5] Busetto 2019, p. 42 n. 31.

[6] Bianconi 2005, pp. 121 sg.

rente), viene da lui sottoposta con un sistema di integrazioni testuali e «deletions by encircling» (Zuntz) ai primi immaturi tentativi di *reductio ad responsionem*. Nei margini spiccano alcune rade note di pugno di Triclinio stesso, vergate ad almeno tre riprese e con inchiostri diversi, ingenue e tipiche dell'«apprenti métricien» (Irigoin), mentre non si riscontra alcun *corpus* sistematico di scolii esegetici.

Ben altra nei due esemplari "finali", in cui è ormai pienamente operante la "riscoperta" della responsione operata dal dotto, la *mise en ligne* dei versi melici: essi vi figurano disposti con ordine, su un'unica colonna di scrittura, senza *eisthesis* rispetto ai versi del dialogo (e quindi generalmente ben più brevi dei trimetri giambici), e corredati di scolii metrici minutamente analitici e brevi annotazioni riassuntive del tipo di strofe e del numero di *cola*, accanto a preziose annotazioni in cui Triclinio chiosa le proprie congetture. Ed è proprio quest'innovativa *mise en ligne*, conseguente (ripetiamo) alla "riscoperta" della responsione strofica, a determinare la reale *mise en page* caratteristica del dotto.

Come ha definitivamente sintetizzato Isabella Proietti in recenti contributi (cui non sarebbe stato superfluo – e sarebbe riuscito già dirimente – rinviare nell'esame del ms Bertoliano),[7] «Triclinio risolve il problema di come associare alla stessa voce due commenti, uno metrico e uno esegetico, e gestire l'aumento della massa esegetica, attraverso il ricorso ad una seconda colonna, che sul *recto* è posta parallelamente al testo nel margine esterno, tra i versi e la colonna di commento esegetico "tradizionale"; tale operazione è resa possibile dalla maggiore ampiezza dei margini proprio in quelle pagine di versi lirici in cui la diminuzione della lunghezza dei *cola* ha fornito un disavanzo di spazio nel margine esterno, nonché dall'assenza di rigatura. Quando la sezione lirica si trova sul *verso* del foglio, le due colonne di commento sono invece disposte una nel margine interno e una nel margine esterno, a circondare il testo, con lo scopo di garantire la continuità nella lettura del commento metrico».[8]

Com'è noto, però, Triclinio non procede nel testo del Laurenziano ad alcun minimo intervento sul *melos* della "triade bizantina" di Euripide, che si ritroverà già organizzato filologicamente e metricamente solo nell'Angelicano, senza che ne residui alcun esemplare preparatorio: quest'ultimo manufatto, opera di uno scriba generalmente siglato T^z (per marcarne l'affinità alla recensione tomana Z) attorno alla prima decade del XIV sec., è rielaborato a più riprese da Triclinio (T^t), forse anche senza una collaborazione diretta col primo scriba, sino a sostituirvi nelle porzioni meliche, non prima del 1325, le proprie innovative sistemazioni colometriche su nuovi fogli.[9]

Ci si potrà allora chiedere se il manoscritto di Vicenza possa finalmente fornirci una *Studienausgabe* tricliniana di L per la triade euripidea, o derivi piuttosto dall'esemplare "finale" della Biblioteca Angelica.[10] Procederemo, a verifica di ciò, a giu-

[7] Proietti 2016; Proietti 2018 (ma si veda ora il recentissimo Proietti 2021).

[8] Proietti 2016, pp. 120 sg.

[9] Così Bianconi 2005, pp. 121 sg.

[10] Tutto da indagare rimane il rapporto con l'Angelicano del ms. Rylands Gaster 1689, comun-

stapporre Vic. e Ang. dal punto di vista colometrico e variantistico, studiando una campionatura di coppie strofiche dalle tre tragedie, la cui responsione è stata reintrodotta da Triclinio nell'Angelicano.

a) *Hec.* 923-942

Vic. Bertol. 209 f. 23[r]

ἐγὼ δὲ πλόκαμον ἀναδέτοις,
μίτραισιν ἐρυθμιζόμαν,
χρυσέων ἐνόπτρων λεύσσουσ' ἀτέρμονας εἰς αὐγὰς,
ἐπιδέμνιος ὡς πέσοιμ' ἐς εὐνάν,
ἀνὰ δὲ κέλαδος ἔμολε πόλιν.
κέλευσμα δ' ἦν κατ' ἄστυ τροίας
τόδ'. ὦ παῖδες ἑλλάνων. πότε δὴ
πότε τὰν ἰλιάδα σκοπιὰν
πέρσαντες ἥξετ' ἐς οἴκους.
λέχη δὲ φίλια μονόπεπλος
λιποῦσα δωρὶς ὡς κόρα,
σεμνὰν προσιζάνουσ'
οὐκ ἤνυσ' ἄρτεμιν τλάμων.
ἄγομαι δὲ θανόντ' ἰδοῦσα κοίταν
τὸν ἐμὸν, ἅλιον ἐπὶ πέλαγος,
πόλιν τ' ἀποσκοποῦσ'. ἐπεὶ νόστιμον
ναῦς ἐκίνησε πόδα, καί μ' ἀπὸ γᾶς
ὥρισεν ἰλιάδος; τάλαιν' ἀπεῖπον ἄλγει;

Rom. Angelic. gr. 14 (T) ff. 34[v]-35[r]
(cfr. De Faveri 2002, pp. 152 sgg.; *Schol. metr.*, pp. 34-36)

(mg.) στροφὴ ἑτέρα κώλων ι΄	(mg.) ἀντιστροφὴ κώλων ι΄
ἐγὼ δὲ πλόκαμον ἀναδέτοις	λέχη δὲ φίλια μονόπεπλος
μίτραισιν ἐρρυθμιζόμαν	λιποῦσα δωρὶς ὡς κόρα,
χρῡσέων ἐνόπτρων	σεμνὰν προσίζουσ',
λεύσσουσ' ἀτέρμονας εἰς αὐγὰς,	οὐκ ἤνυσ' ἄρτεμιν ἁ τλάμων.
ἐπιδέμνιος ὡς πέσοιμ' ἐς εὐνάν.	ἄγομαι δὲ, θανόντ' ἰδοῦσ' ἀκοίταν
ἀνὰ δὲ κέλαδος ἔμολε πόλιν·	τὸν ἐμὸν, ἅλιον ἐπὶ πέλαγος·
κέλευσμα δ' ἦν κατ' ἄστυ τροί-	πόλιν τ' ἀποσκοποῦσ'. ἐπεὶ
ας τόδ'. ὦ παῖδες ἑλλάνων πότε	νόστιμον ναῦς ἐκῑ́νησεν πόδα
δὴ πότε τὰν ῑ̓λιάδα σκοπιὰν	καί μ' ἀπὸ γᾶς ὥρισεν ῑ̓λιάδος,
πέρσαντες ἥξετ' οἴκους· ———	τάλαιν' ἀπεῖπον ἄλγει· ———

que non autografo, che contiene un breve frammento dell'*Oreste*, vv. 13-156 e 206-375 (Zuntz 1967). Zuntz fornisce (p. 509) un elenco di congetture tricliniane «resulting from considerations of metre» che accomunerebbero Ryl. e Ang.: tra esse non enumera tuttavia la variante non omometrica (che crederemmo congettura *ad responsionem*, e opera dello stesso filologo) a v. 140 (f. 52[v]) σῖγα σῖγα per σίγα σίγα, per cui vd. l'appar. *ad loc.* di Diggle, che la attesta in LPRyXT[z] (e, *si licet*, Tessier 2011). Senza autopsia del manoscritto non ci è tuttavia possibile dire se la porzione in responsione della parodo (140-151 = 152-165) che esso contiene presenti, oltre a queste significative varianti, la tipica colometria tricliniana (sul che Zuntz tace).

La pericope si presenta nel manoscritto di Vicenza come un *astrophon* di 19 *cola* complessivi (tenendo conto della spaziatura tra il terzo e il quarto), cui si oppone la perfetta organizzazione su 2 × 11 *cola* in due strofe responsive nell'Angelicano. Di quest'ultimo non compaiono poi in Vic. i *semeia* prosodici (qui il segno di *longum* su 925 χρῡσέων, 931 ἰλιάδα, 940 ἐκῑ́νησεν e 941 ἰλιάδος). L'indipendenza dei due testimoni è inoltre comprovata da alcune significative opposizioni in variante (* segnala congetture tricliniane):

	Vic.	Ang.
924	ἐρυθμιζόμαν	ἐρρυθμιζόμαν
932	ἐς οἴκους	*οἴκους
935	προσιζάνουσ'	προσίζουσ'
935	τλάμων	ἁ τλάμων
937	ἰδοῦσα κοίταν	ἰδοῦσ' ἀκοίταν
940	ἐκίνησε	ἐκίνησεν

Riportiamo infine *ad abundantiam*, per chiarire una volta per tutte come il Laurenziano non abbia nulla in comune nella *mise en page* con altri esemplari "latamente tricliniani", la disposizione in questo manoscritto della pericope, che esibisce ancora in maniera assai confusa, e senza interventi del Bizantino a rettificarvelo, il testo drammatico:[11]

Laur. 32, 2 (L) f. 207r

τροίαν ἰλιάδ' ἐμβεβαῶτα ἐγὼ δὲ πλόκαμον ἀναδέτοις
μίτραισιν ἐρρυθμιζόμην χρυσέων ἐνόπτρων
λεύϑσουσ' ἀτέρμονας εἰς αὐγὰς
ἐπιδέμνιος ὡς πέσοιμ' ἐς εὐνάν,
τότε δὲ κέλαδος ἔμολε πόλιν.
κέλευσμα δ' ἦν κατ' ἄστυ τροίας
τόδε· ὦ παῖδες ἑλλάνων· πότε δὴ
πότε τὰν ἰλιάδα σκοπιὰν πέρσαντες ἥξετ' ἐς οἴκους·

λέχη δὲ φίλια μονόπεπλος
λιποῦσα δωρὶς ὡς κόρα σεμνὰν προσίζουσ'
οὐκ ἤνυσ' ἄρτεμιν ἡ τλάμων
ἄγομαι δὲ θανόντ' ἰδοῦσ' ἀκοίτην
τὸν ἐμὸν ἅλιον ἐπὶ πέλαγος· πόλιν τ' ἀποσκοποῦσ' ἐπεὶ
νόστιμον ναῦς ἐκίνησε πόδα καί μ' ἀπὸ γᾶς ὥρισεν ἰλιάδος·
τάλαιν' ἀπεῖπον ἄλγει· τὰν τοῖν διοσκούροιν ἑλέναν κάσιν

b) *Or.* 807-830

Vic. Bertol. 209 f. 44rv

ὁ μέγας ὅλβος, ἅ τ' ἀρετὰ,
μέγα φρονοῦσ' ἀν' ἑλλάδα καὶ

[11] Ovviamente rinunciamo alla presentazione del testo melico su tre colonne in progressione orizzontale propria del manoscritto.

παρὰ σιμουντίοις ὀχετοῖς,
πάλιν ἀνῆλθ' ἐξ εὐτυχίας, ἀτρείδαισι,
πάλαι παλαιᾶς ἀπὸ συμφορᾶς δόμων,
ὁπότε χρυσείας ἔρις ἀρνὸς,
ἦλυθε τανταλίδαισιν οἰκτρώτατα θοινήματα
καὶ σφάγια γενναίων τεκέων. ὅθεν φόνῳ φόνος ἐξαμείβων
δι' αἵματος οὐ προλείπει δισσοῖσιν ἀτρείδαις·
τὸ καλὸν οὐ καλόν, τοκέων πυριγενεῖ τέμνειν παλάμα.
χρόα, μελάνδετον δὲ φόνω
ξίφος ἐς αὐγὰς ἀελίοιο δεῖξαι·
τὸ δ' αὖ κακουργεῖν, ἀσέβεια μεγάλη,
κακοφρόνων τ' ἀνδρῶν παράνοια·
θανάτου γὰρ ἀμφὶ φόβῳ,
τυνδαρὶς ἰάχησε τάλαινα,
τέκνον οὐ τολμᾷς ὅσια,
κτείνων σὴν ματέρα μὴ πατρώαν
τιμῶν χάριν, ἐξανάψῃ δύσκλειαν ἐς ἀεὶ.

Rom. Angelic. gr. 14 (T) ff. 72^{v}-73^{r}
(cfr. De Faveri 2002, pp. 166 sg.; *Schol. metr.*, pp. 58-60)

(mg.) στροφὴ χοροῦ κώλων ιβ′	(mg.) ἀντιστροφὴ κώλων ιβ′
ὁ μέγας ὄλβος. ἅ τ' ἀρετὰ,	τὸ καλὸν. οὐ καλόν. τοκέων
μέγα φρονοῦσ' ἀν' ἑλλάδα. καὶ	πυριγενεῖ τέμνειν παλάμᾳ,
παρὰ σιμουντίοις ὀχετοῖς,	χρόα. μελάνδετον δὲ φόνῳ
πάλιν ἀνῆλθ' ἐξ εὐτυχίας, ἀτρείδαις,	ξίφος ἐς αὐγὰς ἀελίοιο δεῖξαι·
πάλαι παλαιᾶς ἀπὸ συμφορᾶς δόμων,	τὸ δ' αὖ κακουργεῖν, ἀσέβεια ποικίλη
ὁπότε τῆς χρῡσέας ἔρις ἀρνὸς	κακοφρόνων τ' ἀνδρῶν παράνοια·
ἦλυθε τανταλίδαις.	θανάτου δ' ἀμφὶ φόβῳ,
οἰκτρότατά τε θοινήματα. καὶ	τυνδαρὶς ἰάχησε. τάλαινα.
σφάγια γενναίων τεκέων.	τέκνον. οὐ τολμᾷς ὅσια
ὅθεν φόνῳ φόνος ἐξαμείβων,	κτείνων γε μητέρα. μὴ πατρώαν
δι' αἵματος οὐ προλείπει	τίνων χάριν, ἐξανάψῃ
δισσοῖσιν ἀτρείδαις. ———	δύσκλειαν εἴς σ' αἰεί· ———

Anche in questo caso si conferma l'assoluta estraneità del testimone di Vicenza al dettato tricliniano, innanzitutto per la colometria scomposta che esso esibisce (23 *cola* astrofici, tenendo conto delle spaziature), di contro alla precisa disposizione simmetrica dell'Angelicano (due strofe in responsione di 2 x 12 *cola*). Si veda anche il rapporto tra i due esemplari in alcune varianti caratteristiche:

	Vic.	Ang.
810	ἀτρείδαισι	ἀτρείδαις
812	χρυσείας	τῆς χρῡσέας
813	τανταλίδαισιν	τανταλίδαις
814	οἰκτρότατα	οἰκτρότατά τε
823	μεγάλη	ποικίλη
825	γὰρ	δ'
828	σὴν	*γε

829	τιμῶν	*τίνων
830	ἐς ἀεὶ	*εἴς σ'

Si noterà, in particolare, l'assenza nel manoscritto vicentino di alcune congetture autoschediastiche di Triclinio *ad responsionem restituendam* (qui *). In alcuni casi egli motiva le proprie scelte: si veda, nell'antistrofe, lo scolio a v. 823 ἀσέβεια ποικίλη γράφε, μὴ μεγάλη, ἵν' οἰκείως ἔχῃ τὸ κῶλον πρὸς τὸ τῆς στροφῆς (p. 60 De Faveri), e quello a vv. 829-830 τίνων χάριν γράφειν χρὴ καὶ μὴ τιμῶν· τοῦτο μὲν γὰρ μακρὸν ἔχει τὸ ῑ ἐκεῖνο δὲ βραχύ· καὶ μὴ εἰσαεὶ ἀλλὰ εἰς σ' αἰεί· οὕτω γὰρ ἔχει τὰ κῶλα οἰκείως πρὸς τὰ τῆς στροφῆς (*ibid.* De Faveri). Mancano inoltre i *semeia* prosodici (la lunga su χρῡσέας, e su τέκνον il segno introdotto da Triclinio a marcare la κοινὴ breve).

c) *Phoen.* 239-260

Vic. Bertol. 209 f. 81[r]

δίρκαν προλιποῦσα.	νῦν δέ μοι πρὸ τειχέων
θούριος μολὼν ἄρης	
αἷμα δάιον φλέγει, τᾶδε	ὃ μὴ τύχοι ποτε πόλει.
κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη	
κοινὰ δ', εἴ τι πείσεθ' ἑπτάπυργος ἅδε γᾶ,	
φοινίσσα χώρα. φεῦ φεῦ	κοινὸν αἷμα κοινὰ τέκεα
τᾶς κερασφόρου πέφυκεν ἰοῦς	ὧν μέτεστί μοι πόνων.
ἀμφὶ δὲ πολῖν νέφος ἀσπίδων	
πυκνὸν φλέγει σχῆμα φοινίου μάχης.	
ἂν ἄρης τάχ' εἴσεται παισὶν οἰδίπου	φέρων πημονὰν ἐριννύων.
ἄργος ὦ πελασγικόν δειμαίνω	τὰν σὰν ἀλκάν, καὶ τὸ θεόθεν
οὐ γὰρ ἄδικον εἰς ἀγῶνα τόν	
δ' ἔνοπλος ὁρμᾶ παῖς·	ὃς μετέρχεται δόμους.

Rom. Angelic. gr. 14 (T) ff. 114[v]-115[v]
(cfr. De Faveri 2002, pp. 204 sg.; *Schol. metr.*, pp. 97 sg.)

(mg.) στροφὴ ἑτέρα κώλων ια΄	(mg.) ἀντιστροφὴ κώλων ια΄
νῦν δέ μοι πρὸ τειχέων	ἀμφὶ δὲ πόλιν νέφος
θούριος μολὼν ἄρης,	ἀσπίδων πυκνὸν φλέγει·
αἷμα δάιον φλέγει·	σχῆμα φοινίου μάχης.
τᾷδ' ὃ μὴ τύχοι πόλει.	ἂν ἄρης τάχ' εἴσεται.
κοινὰ γὰρ φίλων ἄχη.	παισὶν οἰδίπου φέρων
κοινὰ δ' εἴ τι πείσεται	πημονὰν ἐριννύων·
ἑπτάπυργος ἅδε γᾶ,	ἄργος ὦ πελασγικόν.
φοινίσσα χώρα. φεῦ φεῦ.	δειμαίνω τὰν σὰν ἀλκάν.
κοινὸν αἷμα. κοινὰ τέκνα	τὸ θεόθεν τ'. οὐ γὰρ ἄδικον
τᾶς κερασφόρου πέφῡκεν ἰοῦς.	εἰς ἀγῶνα τόνδ' ἔνοπλος. ὁρμᾷ,
ὧν μέτεστί μοι πόνων· ———	ὃς μετέρχεται δόμους. ———

Nell'esempio tratto dal terzo dramma della triade il Bertoliano presenta un *astrophon* di diciannove *cola*, contro la coppia strofica di 11 × 2 in responsione nell'Angelicano. Mancano nell'esemplare di Vicenza i *semeia* prosodici di Triclinio, in

particolare su ἔνὀπλος di v. 259 quello da lui coniato per la κοινή lunga. Anche l'esame delle varianti conferma l'estraneità dei due esemplari tra loro:

	Vic.	Ang.
242	τύχοι ποτε	τύχοι
244	πείσεθ'	πείσεται
247	τέκεα	τέκνα
258	καὶ τὸ θεόθεν	τὸ θεόθεν τ'
260	ὁρμᾶ παῖς	ὁρμᾶ

Sarà il caso di arrestarci qui e abbozzare le conclusioni dell'indagine, che potranno essere ragionevolmente sintetiche.

Il manoscritto 209 della Biblioteca Bertoliana di Vicenza non ha nulla a che fare con l'esemplare "finale" tricliniano della triade bizantina euripidea, l'Angelicano 14. Esso esibisce infatti un testo del tutto estraneo alle innovazioni metriche ed ecdotiche del filologo di Tessalonica, nonché alle varianti e alle congetture autoschediastiche da lui adottate in questo quadro, un testo che si potrebbe giudicare tomano (ciò che sarebbe in linea con gli scolii di cui esso è portatore, anche se l'argomento in sé non ha valore di prova).

Pare inoltre estremamente problematico, per non dire prepostero, che Triclinio ricopiasse una triade moscopulea o tomana per studiarla, senza neppure tentarvi un primo abbozzo d'intervento, «fra gli anni '20 e '40 del Trecento»[12] cioè quasi simultaneamente se non addirittura in torno di tempo di poco successivo rispetto alla sistemazione finale delle parti meliche dell'Angelicano medesimo: un'ipotesi simile, poi recisamente respinta, era stata avanzata a suo tempo da Turyn per un altro manoscritto tomano, lo Haun. GkS 3549 (Zc), che egli tuttavia datava alla prima decade del medesimo secolo, cioè almeno a una data temporalmente compatibile con la *Bildung* del Tessalonicense.[13]

Si era preliminarmente ricordata la rilevanza dell'approccio paleografico per restituirci, in un'epoca pionieristica degli studi sull'attività ecdotica bizantina nel medioevo, la figura di concrete personalità di filologi, sottraendole allo statuto umbratile di anonimi o per lo meno poco consapevoli copisti. Ma ora che questi conti sono stati fatti (e molto ancora, certo, si potrà approfondire con profitto), lo studio di

[12] Busetto 2019, p. 38 e cfr. *supra*, n. 3. Oltretutto a quell'altezza lo stile grafico del filologo tessalonicense avrebbe già dovuto evidenziare il passaggio alla forma angolare negli spiriti, avvenuto dopo il 1316 e prima del 1319, a giudicare dall'alternanza nelle porzioni datate del Marc. gr. 464 (Bianconi 2005, pp. 116-117).

[13] Turyn 1957, pp. 180-181, aveva intravisto nel manoscritto la scrittura giovanile di Triclinio «in his "round breathing" style», ipotizzando che si trattasse di una copia eseguita dal bizantino per studio personale: il ms. è testualmente tomano e comunque affatto privo delle ben note caratteristiche metriche ed editoriali tipiche del filologo di Tessalonica. Questa identificazione, subito respinta da Irigoin e Zuntz, è infine definitivamente esclusa, alla stregua di O. L. Smith, da Bianconi 2015, pp. 112-113, che comunque riporta il manufatto «al periodo 1310-1315 circa» (*ibid.* e n. 91; la storia della questione è ripercorsa da B. a n. 92).

esemplari di poesia drammatica tardo-bizantini non potrà rinunciare alla primazia dei dati prosopografici e culturali che a quelle personalità pertengono.

Andrea Tessier

Bianconi 2005	D. Bianconi, *Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le pratiche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Paris 2005
Busetto 2019	A. Busetto, *Studi preliminari sui manoscritti greci della Biblioteca Bertoliana di Vicenza*, «Codices Manuscripti et Impressi» 116/117, Juli 2019, pp. 37-48
De Faveri 2002	L. De Faveri, *Die metrischen Trikliniusscholien zur byzantinischen Trias des Euripides*, Stuttgart-Weimar 2002
Günther 1995	H.-C. Günther, *The Manuscripts and the Transmission of the Paleologan Scholia on the Euripidean Triad*, Stuttgart 1995
Mioni 1964	E. Mioni, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, II, Roma 1964
Proietti 2016	I. Proietti, *Διαγινώσκειν τὰς στροφάς: una nuova mise en page nell'edizione tricliniana di Eschilo (Neap. II F 31)*, «Scripta» 9, 2016, pp. 116-126
Proietti 2018	I. Proietti, *Triclinio dopo Triclinio: la sopravvivenza della mise en page tricliniana nelle prime edizioni a stampa (fine XV-fine XVI sec.)*, «Medioevo Greco» 18, 2018, pp. 217-238
Proietti 2021	I. Proietti, *La pagina in scena. Strategie editoriali nel libro di contenuto teatrale a Bisanzio*, Roma 2021
Schartau 1973	B. Schartau, *Observations on the Activities of the Byzantine Grammarians of the Palaeologian Era*, II, *The Impact of Thomas Magistros' Introductory Matter to the Euripidean Triad*, Odense 1973
Tessier 2011	A. Tessier, *Piccola storia di un accento euripideo (Oreste 140a e Dionigi di Alicarnasso, C.V. 11)*, «Bollettino dei Classici» s. III, 32, 2011, pp. 85-92
Turyn 1957	A. Turyn, *The Byzantine Manuscripts Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana, IL 1957
Zuntz 1967	G. Zuntz, *A Fragment of a Euripides Manuscript in the John Rylands Library (Rylands Gaster MS. 1689)*, «Bulletin of the John Rylands Library» 49, 2, 1967, pp. 497-517

Abstracts

*

A. R. Aquino, *Un autografo latino di Isidoro di Kiev nell'inedita corrispondenza con Ludovico Gonzaga / An Isidore of Kiev's specimen of Latin handwriting in the unpublished correspondence with Ludovico Gonzaga*

This paper analyzes the only known specimen of Latin handwriting from the Greek cardinal Isidore of Kiev (1462), providing a transcription of it. By offering paleographical and historical insight, the article moves from the analysis of the document to resume the debate on the prelate's knowledge of – and familiarity with – the Latin language.

T. Braccini, *Sotto il segno di Mercurio: Autolico, Euripide, Tzetze e la circolazione delle "histoires de truands" antiche e contemporanee a Bisanzio / Under the sign of Mercury: Autolycus, Euripides, Tzetzes and the circulation of ancient and contemporary "histoires de truands" in Byzantium*

The well-known passage from John Tzetzes' *Chiliads* in which unique details are provided about Euripides' *Autolycus* (8.202, l. 435-453) is examined in depth, with a particular focus on the figures of thieves to whom Autolycus is compared. For the first time, the mysterious Hydrargyros, to whom Tzetzes also alludes at other times in his writings, is identified. He is the famous villain Ali az-Zaibaq ("Mercury Ali"), mentioned in Seljuk chronicles, in the *Thousand and One Nights* and in a very successful Arab novel of the Mamluk era. Tzetzes is evidently referring to an undergrowth of "submerged" entertainment stories that circulated in the East, between Byzantium and the Arab world, and which generally tended to be ignored by literati in both cultural areas. Other references to these "tales of rascals", widely circulating but ignored by literati, can be identified in Eustathius of Thessalonica and above all in the enigmatic *Idyll* by Maximus Planudes. The latter is framed in the light of similar stories of fraudsters circulating, more or less at the same time, in the Western and Arab worlds. The fact that Tzetzes is the only Byzantine author to quote the story of Ali az-Zaibaq and, at the same time, to provide thorough details on the Euripidean treatment of Autolycus' misdeeds may lead to think that even the latter, despite its antiquity, could constitute an unwelcome material for scholars and grammarians, who tended to prefer gnomic and sententious contents in classical works. This isolated mention by Tzetzes could perhaps be explained not so much as a fortunate discovery of material otherwise inaccessible to others, but rather as evidence of the author's ostentatiously provocative and irreverent authorial persona. This often led him to lash out at his colleagues and at the "sacred monsters" of antiquity, and to draw also on levels usually blatantly ignored by scholars, such as that of the "tales of rascals" and of the not-quite-edifying Euripidean plots. As for the latter, he may have known them through lexicographic and erudite works no longer (or no longer fully) available to us,

such as Suetonius's *Peri blasphemion*, which had a special section on thieves and rascals. Finally, the comparison with the stories of thieves attested in the Islamic world allows us to advance a series of typological considerations on the possible developments of the plot of the Euripidean *Autolycus* alluded to by Tzetzes.

L. Carrara, *Ancora sul Fortleben di Euripide a Bisanzio. Giovanni Tzetze lettore dell'Euripide tragico (oggi) frammentario? Prima parte: i riferimenti di Tzetze ad Euripide privi di citazioni letterali / Once more on Euripides' survival in Byzantium. John Tzetzes as a reader of the (nowadays) fragmentary tragedies of Euripides? Part One: Tzetze's references to Euripides without literal quotations*

The present paper is intended as a continuation of the one published in «Medioevo Greco» 21, 2021 and dealing with the knowledge of Euripidean satyr drama by the Byzantine scholar John Tzetzes (*Giovanni Tzetze, il dramma satiresco ed il Fortleben di Euripide a Bisanzio: nuove letture di vecchi testimoni / John Tzetzes, the satyric drama and Euripides' survival in Byzantium: a new reading of old testimonia*). The paper represents the first step towards a global re-evaluation of Tzetzes' references to and quotations from the Euripidean tragedies other than the "selected" and the "alphabetical" ones (that is, the fragmentary and lost ones edited in Kannicht's *TrGF* V). Concentrating on the references not involving literal quotations (with more to come on the *ipsissima verba* of the poet in a separate study), it reaches the conclusion that Tzetzes had no direct access to tragedies by Euripides other than the ones we too are able to read today (and even in this group, his alleged reading of the "alphabetical" ones has left virtually no traces in his writings). On the whole, Tzetzes' references to the nowadays lost section of Euripides' work are drawn from indirect sources, mostly earlier scholarship of exegetical, grammatical and rhetorical nature, or the like. If so, Tzetzes bears no witness to the survival of Euripides' *opera omnia* deep into the Comnenian age.

M. Carrozza, *L'encomio dei Cei nella «Theano» di Michele Coniata / The encomium of Ceans in Michael Coniates' «Theano»*

The paper aims to examine the dense semiotic texture that characterizes the encomium of Ceans in Michael Choniates' *Theano*. The praise divides the time of narration and thus establishes a symbolic link between the Persian Wars and the Fourth Crusade which, in the wake of poet's imaginative distortion, turns against Latins thanks to the providential intervention of the Ceans. The interrelationship among these two war episodes highlights, for its part, a double couple of subjects (Ceans ~ Athenians vs Latins ~ Persians) who oppose each other and interoperate in a dimension that oscillates between history and utopia.

Eliso Elizbarashvili, *The Function of Relics and Icons as Reflected in the Middle Byzantine Historiography*

The paper explores the manifestations of the cult of relics and icons in the Byzantine historical texts of the 8th-13th centuries. Even though this period is known for such brilliant representatives of the Byzantine historical genre as Michael Psellos, Anna Comnena, Eustathios of Thessalonica, Niketas Choniates and, to a lesser extent, Theophanes the Confessor, John Skilitzes, and others, these historians have received less scholarly attention than those of late antiquity. Their narratives cover the iconoclastic and post-iconoclastic periods, which had an impact on the development of icon worship and its interrelation with the cult of relics in Byzantium. Providing essential details on the function of relics and icons, they frequently go beyond the purely religious sphere. The insertions, includ-

ing the ones referring to miracles related to icons and relics, are related to specific historical events with the aim to explain or mark them.

Federico Favi, *Procopio di Gaza lettore di Frinico l'Arabo (e di Cratino) / Procopius of Gaza as a reader of Phrynichus Arabius (and Cratinus)*

The article deals with a passage in Procopius of Gaza's *Epistle* 19 Garzya-Loenertz. It argues that Procopius is imitating an expression used by the 5th-century BCE Attic comic poet Cratinus, which he knows *via* Phrynichus Arabius' *Praeparatio sophistica*. This parallel in the *Praeparatio sophistica* may also allow us to improve the text of Procopius's difficult passage.

Temistocle Franceschi, *Un equivoco plurisecolare: la pronuncia di υ nel greco classico / A centuries-old misinterpretation: the pronunciation of υ in classic Greek*

Over the course of half a millennium, European culture did not notice a misunderstanding: the pronunciation /ü/ of the vowel υ belonged to the Greek of the Hellenistic koine, not to the language of classic Greece (and Magna Graecia), that undoubtedly only knew /u/. This is proved by the considerable amount of Latin graecismi over seven centuries. Only in the second half of the 1st century BC Rome learns the new phonema /ü/ from the Alexandrian Greek (and copies the grapheme ϒ, which it places at the bottom of its alphabet). This phoneme Rome will then adapt in /i/, the pronunciation that Constantinople will impose in Neogreek.

Stavros G. Georgiou, *Ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος καὶ ἡ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου / Saint Neophytos the Recluse and the Battle of Myriokephalon*

This article focuses on the reference in the *Pentekontakephalon* of Saint Neophytos the Recluse to the battle of Myriokephalon (17 September 1176) in comparison to the letter of Manuel I Komnenos (1143-1180) to the King of England Henry II Plantagenet (1154-1189), the related reference of Niketas Choniates and some other passages in Eustathios of Thessalonica's *encomion* and *epitaphy* for Manuel. Saint Neophytos's text has a distinct character as well as a particular viewpoint and presentation of the event.

Christoph Koch, *Der gesteigerte Erzengel. Zur Rolle der θεότης im kollegialen Machtkampf / The enhanced archangel. On the role of θεότης in the collegial struggle for power*

The contribution is devoted to the motive of "Godliness", i.e. the immaterial quality awarded by God, which in the battle of good and evil contributes to guarantee the superiority of the side of the good. The motive is found on the one hand in the Christian context of texts of the middle Bulgarian period of the milieu of the heretical Bogomils, and on the other hand in the pagan context of the middle Greek folklore of Asia Minor. The sect of the Paulicians mediates the two contexts; in the 10th century they resettled from Asia Minor to Bulgaria and passed the motive down to their spiritual successors.

Sofia Kotzabassi, *Merkourios the Grammarian and codex Laura Λ 170 (1661)*

This paper concerns the Athonite manuscript Laura Λ 170 (1661), *codex unicus* of Merkourios the Grammarian's oeuvre, and its dating in the 12th century. The re-dating of this manuscript by three centuries and the identification of its scribe with the scribe of the 12th-century codex Laur. plut. 59.16, which contains Cyril's *Lexicon* and other grammatical texts, leads to a dating of Merkourios and his works between the 11th century and the first half of 12th century. The paper also provides a critical edition and commen-

tary of a 65-verses didactic poem probably written by a Byzantine grammarian in the 11th century.

Michele Lionetti, *"The importance of Being Νέπος": dileggiare un'eresia in forma d'enigma. Sull'Aenigma Byzantinum 190 Milovanović / "The importance of Being Νέπος". To mock a heresy in riddle's form. On the Aenigma Byzantinum 190 Milovanović*

This paper examines the so-called anonymous "fish-man's riddle" that was discovered by Gotthold Ephraim Lessing in ms. Gudianus graecus 77 and was published for the first time in 1773. Lessing and others editors and annotators after him (Cougny, Piccolos, Schultz, Milovanović, Schneider) didn't provide the solution. The present article provides an Italian translation, a commentary and a comparison with others comments, and finally a possible *lysis* to the "fish-man's riddle". The *ainigma* is composed of five verses written in Homeric language and focuses on a cowardly man who comes across a pack of fishes until he himself becomes a fish (in Greek νέπος). The paper proposes to identify the «cowardly man» with Dionysius of Alexandria grappling with a widespread chiliastic heresy started by Nepos, bishop of Arsinoe.

José Maksimczuk, *Layers of Corrections, Scribal Practices, and the Transmission of Prior Analytics I 1-7 in the MSS Neap. III D 37, Ambr. Q 87, and Vat. 244*

Aristotle's *First Analytics* has come down to us in more than 110 manuscripts. This paper discusses unexpected readings of this treatise in manuscripts. The author posits the hypothesis that variants entered the text of the manuscripts (as corrections) from exegetical notes written in the margins of the manuscripts themselves or their models and ultimately taken from self-standing commentaries (such as those by Ammonius and John Philoponus). If correct, this hypothesis would tellingly illustrate how open the tradition of the *First Analytics* is and explain several problematic points in the *stemma* of this work (which remains, in its largest part, unexplored). Moreover, it would make plain that (scholarly) Byzantine scribes used commentaries (namely, indirect tradition) for purely text-critical purposes (as modern editors do). The author analyses examples drawn from the codices Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37 (ca. 1360-1375), Milano, Biblioteca Ambrosiana, Q 87 sup. (ca. 1370-1375), and Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 244 (12th c.).

Gabriele Palermo, *Michele Haplucheir e la «Tragodopodagra» di Luciano / Michael Haplucheir and Lucian's «Tragodopodagra»*

Michael Haplucheir's so-called *Dramation* (a satirical dialogue, in the form of a play, on the living conditions of the wise man) has already been compared to the production of Lucian of Samosata from a thematic point of view: a detailed examination of the text reveals literary debts to a particular work of Lucian, the *Tragodopodagra* (a sort of parodic tragedy on gout), both for the general conception and for intertextual links.

Alexandros Papadopoulos, *Michael Psellos, «Oratio panegyrica» 1 and the puzzling Mt. Himaion*

This note examines Michael Psellos' *Oratio panegyrica* 1 addressed to Constantine IX Monomachos (1042-1055), and its purpose is to shed light on a certain mountain Himaion (Ἰμαῖον) mentioned by the orator at the end of his speech in the list of other holy mountains and pilgrimage centres. It also aims to challenge S. Lüthi's controversial view and to offer a new, more satisfactory proposal based on the manuscript evidence of the oration.

Diether R. Reinsch, Dieter Simon, *Psellos und Elpidios / Psellos and Elpidios*

The article presents a new critical edition of a *hypomnema* of Michael Psellos (last edition by G. T. Dennis, 1994), together with a German translation and a juridical commentary. The Greek text gives Psellos's very personal version of a court case which, in all probability, his prospective son-in-law Elpidios Kenchres had brought against him because Psellos had called off Elpidios' engagement to his adopted daughter Euphemia, who was still a minor. It is a very curious document, because it is styled as an *ethopoeia*, as though it were written by the judges who had presided over the court case. It is however clear (not only from the short introductory remark in one of the two manuscripts) that Psellos himself is the author and that he employs great rhetorical skill to present the reader with a version of the story showing him in the most favourable light morally and hiding the fact that he, Psellos, had lost the court case. Under the pretence that the judges are the ones writing, he also exposes the past history of the case recapitulating how, in accordance with a petition Psellos had sent to empress Theodora, she had decided to deprive Elpidios of all the posts and salaries Psellos had arranged for him except one which was part of the dowry; the empress had however delegated the final decision on the dissolution of the engagement to a "court" of judges who were appointed *ad hoc*. The commentary uncovers all the ploys and ruses Psellos adopts to his purpose and explains the legal implications of the whole story.

Eugenia Riccio, *Dallo zibaldone al lessico andata e ritorno: l'Heid. Pal. gr. 129 di Niceforo Gregora e il cosiddetto Lexicon Hermanni / There and back again: from Nicephorus Gregoras' notebook (Heid. Pal. gr. 129) to the so called Lexicon Hermanni*

The so called *Lexicon Hermanni* is a Palaeologan compilation of uncertain author: the work is transmitted as anonymous in most of the manuscripts, whereas a few witnesses ascribe it to Nicephorus Gregoras. This article aims at pointing out new textual evidence for the attribution of the lexicon to Gregoras. As will be shown, some of the quotations of classical authors employed as *exempla* in the glosses show the same textual variants of some excerpts in Gregoras' famous notebook, Heid. Pal. gr. 129, suggesting that the latter could have been used as a source to compile the lexicon. Furthermore, the comparison between the lexicon and Gregoras' notebook provides an insight on the composition of the lexicon itself.

Andrea Rossi, *Il carme «In sanctam Christi resurrectionem» di Giorgio di Pisidia: tradizione manoscritta ed edizione critica / George of Pisidia's «In sanctam Christi resurrectionem»: manuscript tradition and a critical edition*

The article presents a study on the manuscript tradition of the poem *In sanctam Christi resurrectionem* by George of Pisidia, and a critical edition of the text with commentary.

Dimitrios Roumpekas, *The xenodocheion of Saint Ioustus at Oxyrhynchus*

This paper focuses on P.Oxy. LXVII 4620 (5th/6th c.), a papyrus document which refers to a *xenodocheion* associated with the shrine of St. Ioustus at Oxyrhynchus. The aim of the article is to draw a connection between the forms of St. Ioustus' veneration and the function of the charitable foundation in the framework of the shrine devoted to him. What is more, the article pursues to relate the existence of this institution with the cult of St. Ioustus as a therapeutic saint in the light of the papyrological sources, and consequently the function of the foundation as a guest house connected with the saint's healing shrine in Oxyrhynchus, or even as a charitable infirmary associated with his church and funded by the local elite.

Nicolò Sassi, *On «De mystica theologia» I 997 A. Rhetorical Strategies as Technologies of Mystagogy in Pseudo-Dionysius the Areopagite*

The present essay focuses on the initial invocation in Pseudo-Dionysius' *De mystica theologia* (= I 997 A) to demonstrate how the author uses rhetorical strategies as technologies of mystagogy. The three main literary devices under scrutiny are paradox, oxymoron, and lyricism. Reading Pseudo-Dionysius' text against the background of their broader theological project illuminates how these figures of speech work as performative agents that act dynamically on the reader, diverting their attention away from conceptual and discursive representations of the divine as object of knowledge and inviting them instead to discover the divine as mystery. The significance of this analysis lies in its capacity to reveal Pseudo-Dionysius' vision of rhetorical and poetical language as an incomparable tool to reimagine and perform the task of theology not as acquisition of knowledge but as transformation of one's mode and focus of attention.

Federica Scognamiglio, *Eugenio di Palermo lettore di Ignazio Diacono? / Eugenios of Palermo as a reader of Ignatios the Deacon?*

In his metaphrasis of the parable *Lazarus and the Rich man*, Ignatios the Deacon describes the relief asked by the rich man as a δροσισμός. The specific word is actually absent from the Gospel. Even though δροσισμός is elsewhere meant as a spiritual relief, it seems that Ignatios is the only one to use it as metaphorical respite for the rich man in the afterlife. Another occurrence of δροσισμός in Byzantine poetry is however significative. In his poem against avarice, Eugenios of Palermo recalls the famous parable as an example of the vanity of human riches: he describes the relief exactly as a δροσισμός, and in the same framework of the parable. This slight reference can denote the possible circulation of Ignatios' poetry in Southern Italy.

Paolo Varalda, *La recensio BHG 2477 della «Passio sancti Zosimi martyris Anazarbi in Cilicia» / The recensio BHG 2477 of the «Passion of saint Zosimos, martyr of Anazarbus in Cilicia»*

This paper provides the first edition with Italian translation and notes of the *Passion* of saint Zosimos, martyr of Anazarbus in Cilicia (*BHG* 2477), contained in manuscript Taurin. B III 31 (olim gr. 116). The introduction of the paper shows that *BHG* 2477 corrects and improves the text of the oldest version of the work (*BHG* 2476), edited by François Halkin in 1952.

Alexandros Zouvelos, *The ethopoeia of Eustathios of Thessalonike, its protagonist, monk Neophytos of Mokessos, and its author's demotion. With a new critical edition of the text and English translation*

The present article is a study of the sole surviving ethopoeia of Eustathios of Thessalonike, which presents the bishop of Mokessos all naked, mourning about the theft of his clothes that occurred while he was taking a bath. In its first part there is a short discussion about the manuscript transmission of the text, a brief summary, details about the persons mentioned in it, as well as remarks on how the author both follows and renovates the rules of the genre of ethopoeia. The introduction is followed by the critical edition of the text along with an English translation and some comments. Lastly, we examine the motives that led Eustathios to write such a work and his possible relation to its protagonist, monk Neophytos.

* *

Stefano Parenti, *The beginning of the Hagiopolite liturgy in Constantinople: new narrative or historical novel? About an article by Stig R. Frøyshov*

The article critically examines the proposal made by Stig R. Frøyshov to backdate from the 9th to the 7th century the adoption in Constantinople of the Jerusalem liturgical rite and offers some methodological reflections on the study and use of liturgical sources in the broader field of Byzantine history.

Andrea Tessier, *Il ms. 209 della Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza: un nuovo autografo di Demetrio Triclinio per la "triade bizantina" di Euripide? / MS 209 of the Biblioteca Civica Bertoliana in Vicenza: a new autograph of Demetrius Triclinius for the "Byzantine Triad" of Euripides?*

Recently the scribal hand of Triclinius has been tentatively detected in a MS of Vicenza (Civica Biblioteca Bertoliana nr. 209) containing the so-called "Byzantine Triad" of Euripides (*Hecuba Orestes Phoeniciae*). This note aims to demonstrate the implausibility of this attribution on the basis of internal clues related to the editorial method of the Byzantine philologist, and of the comparative examination between the variant readings of the MS in question and the Triclinian autograph Rome, Biblioteca Angelica gr. 14.

Autori

Andrea R. Aquino
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Storia, Antropologia,
Religioni, Arte, Spettacolo
piazzale Aldo Moro 5
I-00185 Roma (Italia)
andrearaffaele.aquino@uniroma1.it

Tommaso Braccini
Università degli Studi di Siena
Dipartimento di Filologia e critica
delle letterature antiche e moderne
Palazzo San Niccolò
via Roma, 56
I-53100 Siena (Italia)
tommaso.braccini@unisi.it

Laura Carrara
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Filologia,
Letteratura e Linguistica
via S. Maria, 36
I-56126 Pisa (Italia)
laura.carrara@unipi.it

Marco Carrozza
Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
Plaza Menéndez Pelayo s/n
E-28040 Madrid (España)
mcarrozz@ucm.es

Eliso Elizbarashvili
Ilia State University
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies
Department of Byzantine Studies
G.Tsereteli street 3, room 309
Tbilisi 0162 (Georgia)
eliso.elizbarashvili@iliauni.edu.ge

Federico Favi
Università Ca' Foscari
Dipartimento di Studi Umanistici
Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia (Italia)
federico.favi@unive.it

Temistocle Franceschi
piazzetta del Pomario, 8
I-50126 Firenze (Italia)
temistocle.franceschi@unifi.it

Stavros G. Georgiou
P.O. Box 25729
CY-1311 Strovolos (Cyprus)
stggeorgiou@yahoo.gr

Christoph Koch
Kaiserdamm 109
D-14057 Berlin (Deutschland)
crkoch@gmx.de

Sofia Kotzabassi
Aristotle University of Thessaloniki
Department of Medieval Greek Studies
P.O.Box 20537
GR-54124 Thessaloniki (Greece)
kotzabas@lit.auth.gr

Michele Lionetti
via G. Leopardi, 55
I-87067 Corigliano-Rossano (CS) (Italia)
lionetti.michele993@libero.it

José Maksimczuk
Fuhlsbütteler Damm 97
D-22335 Hamburg (Deutschland)
jose.maksimczuk@uni-hamburg.de

Gabriele Palermo
via Galcianese, 96
I-59100 Prato (Italia)
gabriele.palermo@unive.it

Alexandros Papadopoulos
National and Kapodistrian University of Athens
Faculty of Philology
Department of Byzantine Literature
and Folkloristics
Panepistimiopolis Zografou
GR-15784 Athens (Greece)
alexanp@phil.uoa.gr

Stefano Parenti
Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft
Universität Regensburg
Universitätsstraße 31
D-93053 Regensburg (Deutschland)
parenti.stef@gmail.com

Diether R. Reinsch
Kaiserswerther Str. 4
D-14195 Berlin (Deutschland)
psellos40@gmail.com

Eugenia Riccio
Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Studi Europei
Americani e Interculturali
piazzale Aldo Moro 5
I-00185 Roma (Italia)
eugenia.riccio@uniroma1.it

Andrea Rossi
via A. Pacinotti, 14
I-54100 Massa (Italia)
andrewrossi@hotmail.it

Dimitrios Roumpekas
Vasiliko (Anc. Sikyon) Korinthias
GR-20220 Kiato (Greece)
dimroumpekas@phil.uoa.gr

Nicolò Sassi
Saint Louis University
Department of Theological Studies
124 Adorjan Hall
3800 Lindell Boulevard
St. Louis, MO 63108-3414 (U.S.A.)
nicolo.sassi@slu.edu

Federica Scognamiglio
Scuola Normale Superiore
Piazza dei Cavalieri, 7
I-56126 Pisa (Italia)
federica.scognamiglio@sns.it

Dieter Simon
Pfalzburger Str. 79
D-10719 Berlin (Deutschland)
dieter.simon@rewi.hu-berlin.de

Andrea Tessier
S. Polo 1942
I-30125 Venezia (Italia)
andretexa@gmail.com

Alexandros Zouvelos
Aktimonon 41
GR-11147 Athens (Greece)
alexandrosz@hotmail.gr

Libri ricevuti

Ilenia Achilli, Giuseppe Mariotta, Salvo Micciché, Anna Maria Seminara (edd.), *Heorté. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del suo 80° compleanno*, Roma, Quasar, 2022 (Antico), pp. 518. [ISBN 978-88-5491-264-9]

Maria Luisa Agati, *Il «De tragoedia» barocciano. Una rivisitazione cinquant'anni dopo*, Leuven – Paris – Bristol, CT, Peeters, 2020 (Orientalia Lovaniensia Analecta 294. Bibliothèque de Byzantion 25), pp. XII + 236. [ISBN 978-90-429-3913-4]

Maria Luisa Agati, *The Manuscript Book. A Compendium of Codicology*, translated by Colin W. Swift, indexes by Laura Albiero, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2017 (Studia Archaeologica 214), pp. 560. [ISBN 978-88-913-0986-0] [ed. orig. Roma 2009]

Mario Andreassi (ed.), Imerio, *Orazione 63 Colonna*, presentazione di Onofrio Vox, Lecce, Pensa MultiMedia, 2022 (Quaderni di Satura. Testi e Studi di Letteratura Antica 7), pp. 96. [ISBN 978-88-6760-889-8 / ISSN 2284-4104]

Maria Antonietta Barbàra, Maria Rosaria Petringa (edd.), *In ricordo di Sandro Leanza. Giornate di studio di Letteratura cristiana antica*, Messina, Sicania, 2019, pp. 288. [ISBN 978-88-7268-155-8]

Maria Antonietta Barbàra Valenti, *Estratti catenari esegetici greci. Ricerche sul «Cantico dei cantici» e altro*, Pisa, ETS, 2019 (Testi e Studi di Cultura Classica 76), pp. 136. [ISBN 978-88-4675-667-1]

Concetta Bianca, *Domicilium sapientiae. Studi sull'Umanesimo italiano*, a cura di Luca Boschetto, Jeroen De Keyser, Fabio Della Schiava, Clementina Marsico, Gent, LYSA, 2021 (COLIBRI. Collected Studies in History and Literature 3), pp. 576. [ISBN 978-94-6444-764-4 / ISSN 2795-7799]

Daniele Bianconi, Edoardo Crisci, Paola Degni, *Paleografia greca*, Roma, Carocci, 2021 (Manuali Universitari 222. Beni Culturali, Archivistica e Biblioteconomia), pp. 240. [ISBN 978-88-2901-168-1]

Guillaume Bidaut, *Le partage des eaux. Sociétés, territoires et environnements du Strymon (XIII^{e}-XVI^{e} siècles)*, Paris, EHESS-CéSor, 2022 (Dossiers byzantins 20), pp. 288. [ISBN 10-94824-06-1]

Marie-Hélène Blanchet, Raúl Estangüi Gómez (éds.), *Le monde byzantin du XIII^{e} au XV^{e} siècle: anciennes ou nouvelles formes d'impérialité*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2021 («Travaux et Mémoires» 25, 1 2021), pp. 916. [ISBN 978-2-916716-83-1]

Tommaso Braccini, Luigi Silvano, *La nave di Caronte. Immagini dall'Aldilà a Bisanzio*, Torino, Einaudi, 2022 (Piccola Biblioteca Einaudi 778. I Maverick), pp. VIII + 272. [ISBN 978-88-0625-154-3]

Guglielmo Cavallo (ed.), *Accademia Nazionale dei Lincei e filologia greco-latina: il contributo del Comitato Classici. Atti del Convegno Roma, 24-25 ottobre 2019*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2021 (= «Bollettino dei Classici» s. III, 41, 2020), pp. 310. [ISSN 0391-8270]

Federica Ciccolella (ed.), *When Greece Flew Across the Alps. The Study of Greek in Early Modern Europe*, Leiden – Boston, Brill, 2021 (Brill's Studies in Intellectual History 336), pp. xviii + 376. [ISBN: 978-90-04-17942-4]

Ferruccio Conti Bizzarro (ed.), *ΛΕΞΙΚΟΝ ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗΣ. Studi di lessicografia e grammatica greca*, Napoli, Satura, 2018 (Filologia e Tradizione Classica 8), pp. X + 126. [ISBN 978-88-7607-192-8]

Enrica Culasso Gastaldi (ed.), *La seconda vita delle iscrizioni. E molte altre ancora*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020 (Studi e Testi di Epigrafia 2), pp. XVI + 436. [ISBN 978-88-3613-024-5 / ISSN 2704-8896]

Stephanos Efthymiades (Στέφανος Ευθυμιάδης), *Η βυζαντινή αγιολογία της Κύπρου: Οι άγιοι, οι συγγραφείς και τα κείμενα (4ος – 13ος αιώνας)*, Λευκωσία, Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών, 2020 (Πηγές και Μελέτες της Κυπριακής Ιστορίας 85), pp. xviii + 366. [ISBN: 978-9963-0-8153-0]

Andrea Ercolani (ed.), *La letteratura sommersa nella Grecia antica. Nuove prospettive storico-letterarie*, Roma, Carocci, 2021 (Studi Superiori 1300. Civiltà Classiche), pp. 178. [ISBN 978-88-290-1171-1]

Augusto Guida (ed.), Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano imperatore. Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*, in appendice *Testimonianze sulla polemica antigiulianea in altre opere di Teodoro, con nuovi frammenti del «Contro i Galilei» di Giuliano*, seconda edizione riveduta e ampliata, Bologna, EDB, 2019 (Biblioteca Patristica 53), pp. 304. [ISBN 978-88-10-42067-6]

Mika Kajava, Tua Korhonen, Jamie Vesterinen (eds.), *Meilicha Dôra. Poems and Prose in Greek from Renaissance and Early Modern Europe*, Helsinki, The Finnish Society of Sciences and Letters, 2020 (Commentationes Humanarum Litterarum 138), pp. [I-VI +] i-x + 360. [ISBN 978-951-653-441-4 / ISSN 0069-6587]

Krystina Kubina, *Die enkomiastische Dichtung des Manuel Philes. Form und Funktion des literarischen Lobes in der frühen Palaiologenzeit*, Berlin – Boston, de Gruyter, 2020 (Byzantinisches Archiv 38), pp. I-XII + 390. [ISBN 978-9-11-063388-7 / ISSN 1864-9785]

Kristina Kubina, Alexander Riehle (eds.), *Epistolary Poetry in Byzantium and Beyond. An Anthology with Critical Essays*, Abingdon – New York, Routledge, 2021, pp. XVI + 436. [ISBN 978-036-775-997-1]

Massimo Lazzeri (ed.), Imerio, *Orazioni 44 e 54 Colonna*, presentazione di Onofrio

Vox, Lecce, Pensa MultiMedia, 2019 (Satura. Quaderni [3]), pp. 278. [ISBN 978-88-6760-666-5 / ISSN 2284-4104]

Massimo Lazzeri (ed.), *ΦΙΛΟΤΗΣΙΑ. Scritti in ricordo di Silvio M. Medaglia*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2021 (Satura. Testi e Studi di Letteratura Antica 20), pp. 196. [ISBN 978-88-6760-866-9 / ISSN 2284-4104]

Marilena Maniaci, *Breve storia del libro manoscritto*, Roma, Carocci, 2019 (Bussole 593. Beni Culturali, Archivistica e Biblioteconomia), pp. 128. [ISBN 978-88-430-9650-3]

Salvo Micciché, *Giovanni Aurispa, umanista siciliano. Nuove ricerche bibliografiche con antologia di testi critici*, prefazione di Michele R. Cataudella, postilla e nota iconografica di Augusto Guida, postfazione di Giuseppe Mariotta, Roma, Carocci, 2021 (Studi Storici Carocci 349), pp. 184. [ISBN 978-88-290-0552-9]

Begoña Ortega Villaro, María Teresa Amado Rodríguez (edd.), *Antología Palatina. Libros XIII, XIV, XV (Epigramas variados)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021 (Alma Mater. Colección de Autores Griegos y Latinos), pp. 310. [ISBN 978-84-00-10888-5]

Óscar Prieto Domínguez (ed.), Casia de Constantinopla, *Poemas*, edición bilingüe de Ó. P. D., traducción de Ó. P. D., Madrid, Cátedra, 2019 (Letras Universales 550), pp. 280. [ISBN 978-84-376-3948-2]

Isabella Proietti, *La pagina in scena. Strategie editoriali nel libro di contenuto teatrale a Bisanzio*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2021 (Supplemento n. 35 al «Bollettino dei Classici»), pp. 418. [ISBN 978-88-2181-213-2 / ISSN 0931-8270]

Leighton D. Reynolds, Nigel G. Wilson, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, nouvelle édition de la traduction de Claude Bertrand et Pierre Petitmengin, revue, mise au jour et augmentée à partir de la 4^{e} édition anglaise par Luigi-Alberto Sanchi et Aude Cohen-Skalli, avant-propos de Nigel G. Wilson, Paris, CNRS Éditions, 2021 (Bibliothèque d'Histoire des Textes), pp. 304. [ISBN 978-2-271-13915-3]

Alexander Riehle (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, Leiden – Boston, Brill, 2020 (Brill's Companion to the Byzantine World 7), pp. XII + 532. [ISBN 978-90-04-41369-6 / ISSN 2212-7429]

Jack Roskilly, *De très savants pasteurs. Conceptions et pratiques de l'autorité des évêques dans la société byzantine des XI^{e}-XII^{e} siècles*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022 (Byzantina Sorbonensia 32), pp. 408. [ISBN 979-10-351-0793-2 / ISSN 0398-7965]

Andrea Tessier, *Iter responsionis. Le dedicatorie e le prefazioni ai tragici di Tournebus e Canter*, Trieste, EUT, 2019 (Graeca Tergestina 10), pp. 144. [ISBN 978-88-5511-040-2]

[Lucia M. Tissi, Philippe Hoffmann (édd.)], *La sacralisation de figures païennes à la fin de l'Antiquité (II^{e}-VI^{e} s.): poètes, philosophes, hiérophantes et prophètes*, Paris, A. Colin, 2021 (= «Revue de l'Histoire des Religions» 238, 2, pp. 187-416). [ISSN 0035-1423]

Salvatore Tommasi, *Griko. Dizionario*, in appendice una Sintesi grammaticale del

griko, Lecce, Argo, 2020 (A Sud del Novecento 23), pp. 526. [ISBN 978-88-8234-205-0]

Giorgio Vespignani, *Bisanzio e Firenze. La Romània fiorentina nel Quattrocento*, Spoleto, Centro Italiano di Studi per l'Alto Medioevo, 2022 (Quaderni della Rivista di Bizantinistica 22), pp. XXIV + 188. [ISBN 978-88-6809-353-2]

Onofrio Vox, *Studi imeriani*, Lecce, Pensa MultiMedia, 2019 (Satura. Testi e Studi di Letteratura Antica 14), pp. 148. [ISBN 978-88-6760-403-6 / ISSN 2284-4104]

Francesco Zambon (ed.), *La mistica cristiana*, progetto editoriale di F. Z., I, *Mistica tardogreca e bizantina, siriaca, armena, latina e italiana medievale*, a cura di Marco Rizzi, Sabino Chialà, Boghos Levon Zekiyan, Francesco Zambon, Milano, Mondadori, 2020 (I Meridiani. Classici dello Spirito), pp. LXXXVIII + 1624. [ISBN 978-88-0471-413-2]

Indice

*

Andrea R. Aquino
Un autografo latino di Isidoro di Kiev
nell'inedita corrispondenza con Ludovico Gonzaga pag. 1

Tommaso Braccini
Sotto il segno di Mercurio: Autolico, Euripide, Tzetze
e la circolazione delle *histoires de truands* antiche
e contemporanee a Bisanzio 11

Laura Carrara
Ancora sul *Fortleben* di Euripide a Bisanzio. Giovanni Tzetze
lettore dell'Euripide tragico (oggi) frammentario? Prima parte:
i riferimenti di Tzetze ad Euripide privi di citazioni letterali 41

Marco Carrozza
L'encomio dei Cei nella *Theano* di Michele Coniata 111

Eliso Elizbarashvili
The Function of Relics and Icons as Reflected
in the Middle Byzantine Historiography 121

Federico Favi
Procopio di Gaza lettore di Frinico l'Arabo (e di Cratino) 137

Temistocle Franceschi
Un equivoco plurisecolare: la pronuncia di υ nel greco classico 147

Stavros G. Georgiou
Ὁ Ἅγιος Νεόφυτος ὁ Ἔγκλειστος καὶ ἡ μάχη τοῦ Μυριοκεφάλου 155

Christoph Koch
Der gesteigerte Erzengel. Zur Rolle der θεότης
im kollegialen Machtkampf 173

Sofia Kotzabassi
Merkourios the Grammarian and codex Laura Λ 170 (1661) 193

Michele Lionetti
"The importance of Being Νέπος": dileggiare un'eresia in forma d'enigma. Sull'*Aenigma Byzantinum* 190 Milovanović 207

José Maksimczuk
Layers of Corrections, Scribal Practices, and the Transmission of Prior Analytics I 1-7 in the MSS Neap. III D 37, Ambr. Q 87, and Vat. 244 221

Gabriele Palermo
Michele Haplucheir e la *Tragodopodagra* di Luciano 247

Alexandros Papadopoulos
Michael Psellos, *Oratio panegyrica* 1 and the puzzling Mt. Himaion 253

Diether R. Reinsch, Dieter Simon
Psellos und Elpidios 261

Eugenia Riccio
Dallo zibaldone al lessico andata e ritorno: l'Heid. Pal. gr. 129 di Niceforo Gregora e il cosiddetto *Lexicon Hermanni* 285

Andrea Rossi
Il carme *In sanctam Christi resurrectionem* di Giorgio di Pisidia: tradizione manoscritta ed edizione critica 303

Dimitrios Roumpekas
The *xenodocheion* of Saint Ioustus at Oxyrhynchus 319

Nicolò Sassi
On *De mystica theologia* I 997 A. Rhetorical Strategies as Technologies of Mystagogy in Pseudo-Dionysius the Areopagite 331

Federica Scognamiglio
Eugenio di Palermo lettore di Ignazio Diacono? 341

Paolo Varalda
La *recensio BHG* 2477 della *Passio sancti Zosimi martyris Anazarbi in Cilicia* 347

Alexandros Zouvelos
The *ethopoeia* of Eustathios of Thessalonike, its protagonist, monk Neophytos of Mokessos, and its author's demotion. With a new critical edition of the text and English translation 363

* *

Stefano Parenti
The beginning of the Hagiopolite liturgy in Constantinople:
New narrative or historical novel? About an article by Stig R. Frøyshov 399

Andrea Tessier
Il ms. 209 della Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza:
un nuovo autografo di Demetrio Triclinio per la "triade bizantina"
di Euripide? 429

Abstracts 439

Autori 447

Libri ricevuti 449

Principali abbreviazioni in uso

AASS	*Acta Sanctorum*
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BA	Byzantinisches Archiv
BAW	Bayerische Akademie der Wissenschaften
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBS	Berliner Byzantinistische Studien
BGL	Bibliothek der Griechischen Literatur
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca*
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina*
BHO	*Bibliotheca Hagiographica Orientalis*
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BNJ	Brill's New Jacoby
BT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
BV	Byzantina Vindobonensia
CAB	Corpus des Astronomes Byzantins
CAF	*Comicorum Atticorum Fragmenta*
CAG	*Commentaria in Aristotelem Graeca*
CAVT	*Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*
CBM	Classical and Byzantine Monographs
CC	Corpus Christianorum
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CCT	Corpus Christianorum in Translation
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	*Corpus Iuris Civilis*
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CPG	*Clavis Patrum Graecorum*
CPL	*Clavis Patrum Latinorum*
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CTC	*Catalogus Translationum et Commentariorum*
CUF	Collection des Universités de France
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*
DAGR	*Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*
DBBE	*Database of Byzantine Book Epigrams*, https://www.dbbe.ugent.be
DDbDP	*The Duke Data Bank of Documentary Papyri*, http://papyri.info
Demetrakos	D. B. Demetrakos, *Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*
DGE	*Diccionario Griego-Español*, http://dge.cchs.csic.es/xdge
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*
DBI	*Dizionario Biografico degli Italiani*
DNP	*Der Neue Pauly*
DOML	Dumbarton Oaks Medieval Library
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts

DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
EBI	*Epistularum Byzantinarum Initia*
EEC	*Encyclopedia of Early Christianity*
EM	*Enzyklopädie des Märchens*
ENI	*Epistularum Neograecarum Initia*
FGrHist	*Die Fragmente der Griechischen Historiker*
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*
FM	Fontes Minores
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
GG	*Grammatici Graeci*
GGM	*Geographi Graeci Minores*
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento*
HGM	*Historici Graeci Minores*
IG	*Inscriptiones Graecae*
IGI	*Indice Generale degli Incunaboli delle Biblioteche d'Italia*
IHEG	*Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*
JGR	*Jus graecoromanum*, cura J. Zepi et P. Zepi
Kriaras	E. Kriaras, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ἑλληνικής Δημώδους Γραμματείας*
Lampe	G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*
LBG	*Lexikon zur Byzantinischen Gräzität*
LChI	*Lexikon der Christlichen Ikonographie*
LCL	The Loeb Classical Library
LGGA	*Lexicon of Greek Grammarians of Antiquity*
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
LMA	*Lexikon des Mittelalters*
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* […] With a Revised Supplement
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
Mansi	G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*
MB	K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich, J. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi*
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
MVB	Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik
NR	Nueva Roma
OCD	*The Oxford Classical Dictionary*
OCT	Oxford Classical Texts
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium*
OLD	*The Oxford Latin Dictionary*
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PB	Ποικίλα Βυζαντινά
PBE	*Prosopography of the Byzantine Empire*
PBW	*Prosopography of the Byzantine World*, http://blog.pbw.cch.kcl.ac.uk
PCG	*Poetae Comici Greci*
PG	*Patrologia Graeca*
PL	*Patrologia Latina*
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*
PMZ	*Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit*

PO	*Patrologia Orientalis*
PRK	*Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RB	*Reallexikon der Byzantinistik*
RBK	*Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*
RE	*Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*
Rhalles-Potles	G. A. Ralles, M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*
RHC	Recueil des Historiens des Croisades
RHGF	Recueil des Historiens des Gaules et de la France
RGK	*Repertorium der Griechischen Kopisten*
RS	Rolls Series
SByz	Supplementa Byzantina
SG	Serta Graeca
SC	Sources Chrétiennes
SH	Subsidia Hagiographica
Sophocles	E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods*
ST	Studi e Testi
STB	Studien und Texte zur Byzantinistik
TGL	H. Estienne (Stephanus), *Thesaurus Graecae Linguae*
TIB	*Tabula Imperii Byzantini*
TLG	*Thesaurus Linguae Graecae*, http://stephanus.tlg.uci.edu
TLL	*Thesaurus Linguae Latinae*
TrGF	*Tragicorum Graecorum Fragmenta*
TTH	Translated Texts for Historians
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
VTIB	Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini
WBS	Wiener Byzantinistische Studien

«Medioevo greco» is a peer-reviewed journal published yearly and devoted to the history and literature of the Byzantine millennium. It welcomes scholarly contributions in English, French, German, Greek, Italian, Spanish, in the form of articles, documents and short notes.
Contributors are requested to submit electronic version of their manuscripts in both .doc and .pdf format, as email attachments (send to: enrico.maltese @unito.it).
All articles will be anonymously peer-reviewed by two referees (either members of the journal's international review committee or experts in the field of the paper), and once approved will be published.
Only papers submitted in their final version by March, 31st will be considered for publication within the next issue after manuscript acceptance.
«MEG» also publishes review articles and short reviews of current scholarly works in the field of Byzantine studies. Books for review may be sent to Enrico V. Maltese – «MEG» / Università degli Studi di Torino / Dipartimento di Studi Umanistici / via s. Ottavio 20 / I-10124 Torino, Italy.

Subscriptions:

Annual subscription: Italy: € 60,00 • UE: € 80,00 • Switzerland and other countries (by air mail): € 100,00.
Payment through Bank Transfer account IBAN IT22J0306910400100000015892 - BIC BCITITMM (Edizioni dell'Orso Srl – Alessandria) or credit card (CartaSì, Visa, MasterCard): https://cc.ediorso.it.

Medioevo greco
Rivista di storia e filologia bizantina

ISSN 1593-456X

“0” (2000)

C. Billò, *Manuele Crisolora, «Confronto tra l’Antica e la Nuova Roma»* – S. Borsari, *La chiesa di San Marco a Negroponte* – L. Bossina, *La bestia e l’enigma. Tradizione classica e cristiana in Niceta Coniata* – F. Ciccolella, *Basil and the Jews: two poems of the ninth century* – W. Haberstumpf, *Due dinastie occidentali nell’Oriente franco-greco: la Morea tra gli Angioini e i Savoia (1295-1334)* – I. A. Liverani, *In margine agli autografi eustaziani: a proposito della grafia* οὕτω / οὕτως – E. Nardi, *«Bella come luna, fulgida come il sole»: un appunto sulla donna nei testi bizantini dell’XI e XII secolo* – A. Nicolotti, *Sul metodo per lo studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristica bizantina* – A. Rigo, *Ancora sulle «Vitae» di Romylos di Vidin (BHG 2383 e 2384)* – M. Scorsone, *Gli* Ἔρωτες θεῖοι *di Simeone il Nuovo Teologo: ermeneutica di un’intitolazione apocrifa* – A. Tessier, *Docmi in epoca paleologa?* – F. Tissoni, *Note critiche ed esegetiche ai canti 28-34 delle «Dionisiache» di Nonno di Panopoli* [ISBN 88-7694-501-6]

1 (2001)

D. Accorinti, *Quaestiunculae Nonnianae* – C. Billò, *Note al testo dei «Praecepta educationis regiae» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina, *Per un’edizione della «Catena dei Tre Padri» sul «Cantico»: Cirillo di Alessandria o Nilo “Ancirano”?* – G. Breccia, *«Con assennato coraggio…». L’arte della guerra a Bisanzio tra Oriente e Occidente* – M. Corsano, *Teodoreto di Cirro e l’esegesi del «Libro di Ruth»* – G. Cortassa, *Un filologo di Bisanzio e il suo committente: la lettera 88 dell’“Anonimo di Londra”* – F. A. Farello, *Niceforo Foca e la riconquista di Creta* – P. Guran, *L’auréole de l’empereur. Témoignage iconographique de la légende de Barlaam et Josaphat* – I. A. Liverani, *Sul sistema di interpunzione in Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e siècle: l’empereur Constantin VII et le synaxariste Évariste* – J. Signes Codoñer, *L’identité des Byzantins dans un passage d’Ibn Battuta* – L. Silvano, *Per la cronologia delle lezioni di Angelo Poliziano sull’«Odissea».* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

2 (2002)

Ch. P. Baloglou: *The Economic Thought of Ibn Khaldoun and Georgios Gemistos Plethon: Some Comparative Parallels and Links* – F. Bertolo: *Giovanni di Corone o Giovanni Mosco?* – C. Billò: *La «Laudatio in s. Iohannem Baptistam» di Manuele II Paleologo* – L. Bossina: *Trasposizioni di fogli nel Vindobonense theol. gr. 314: come ripristinare il testo di Teodoreto e della «Catena dei Tre Padri»* – M. Broggini: *Metrica prosodica e sensibilità accentativa in Sinesio: una nota agli «Inni» VI-VIII* – I. A. Liverani: *L’editio princeps dei «Commentarii all’Odissea» di Eustazio di Tessalonica* – P. Odorico: *«Lascia le cose fresche e candide». À propos d’un récent compte-rendu et d’un moins récent livre* – M. Ornaghi: *Κωμῳδοτραγῳδία, amori e seduzioni di fanciulle: Alceo comico e Anassandride in «Suda»* – R. M. Piccione: *In margine a una recente edizione dell’«Anthologomicon» di Orione* – G. Ravegnani: *I corpi dell’esercito bizantino nella guerra gotica* – A. Rhoby: *Beitrag zur Geschichte Athens im späten 16. Jahrhundert: Untersuchung der Briefe des Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas an Martin Crusius* – L. Russo: *Tancredi e i Bizantini. Sui «Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana» di Rodolfo di Caen* – P. Schreiner: *L’uomo bizantino e la natura* – L. Silvano: *Angelo Poliziano: prolusione a un corso sull’«Odissea»* – F. Tissoni: *«Anthologia Palatina» IX 203: Fozio, Leone il Filosofo e Achille Tazio moralizzato.* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

3 (2003)

G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache 25-38* – Ch. P. Baloglou, *George Finlay and Georgios Gemistos Plethon. New evidence from Finlay’s records* – A. Barbieri, *La circolazione dei testi menandrei nei “secoli ferrei” di Bisanzio: la testimonianza dell’epistolario di Teofilatto Simocatta* – G. Breccia, *«Magis consilio quam viribus». Ruggero II di Sicilia e la guerra* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. α 1892 Adler* ἀνάκαιον *e la carcerazione di schiavi e liberti* – G. Cortassa, Συρμαιογραφεῖν *e l’antica minuscola libraria greca* – W. Haberstumpf, *L’isola di Thermia tra Bizantini e dinasti italiani (secoli XIV-XVII). I Gozzadini da Bologna: realtà latine e reminiscenze greche alla periferia dell’impero* – A. Kiesewetter, *Markgraf*

Theodoros Palaiologos von Monferrat (1306-1338), seine «Enseignemens» und Byzanz – E. Magnelli, *Reminiscenze classiche e cristiane nei tetrastici di Teodoro Prodromo sulle Scritture* – E. van Opstall, *Jean et l'«Anthologie». Vers une édition de la poésie de Jean le Géomètre* – D. R. Reinsch, *Il Conquistatore di Costantinopoli nel 1453: erede legittimo dell'imperatore di Bisanzio o temporaneo usurpatore? Alle origini della questione: appartiene la Turchia all'Europa?* – F. Rizzo Nervo, *«Lascia ‹perdere› …». A proposito di un recente intervento e di una recente traduzione del «Dighenìs Akritis»* – U. Roberto, *Il «Breviarium» di Eutropio nella cultura greca tardoantica e bizantina: la versione attribuita a Capitone Licio* – L. Silvano, *Citazioni polizianee dal «Lessico» dello Pseudo-Zonara: una postilla sulla fortuna del testo in età umanistica* – Francesco Tissoni, *Gli epigrammi di Areta*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

4 (2004)

D. Accorinti, *A proposito di una recente edizione critica di alcune omelie di Proclo di Costantinopoli* – M. Balard, *Costantinopoli nella prima metà del Quattrocento* – M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue* – D. Bianconi, *«Haec tracta sunt ex Dionysio Alicarnasseo». Francesco Filelfo e il Vaticano Urb. gr. 105* – L. Bossina, F. Fatti, *Gregorio a due voci* – G. Cortassa, *Da Teofilatto Simocatta ad Areta: le "tombe" di Marco Aurelio* – M. Curnis, *Addendum euripideum alla teicoscopia di Phoe. 99-155: Demetrio Triclinio ed esegesi metrica bizantina* – F. D'Alfonso: *Pindaro / Pisandro e i giganti anguipedi in Giovanni Malala (pp. 5, 47-6, 65 Thurn)* – M. Di Branco, *Il Marchese di Monferrato nel Masâlik al-abṣâr fî mamâlik al-amṣâr di al-'Umarî* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *La Calabria bizantina e la morte: aspetti topografici e culturali* – Ph. Gardette, *La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13e au 15e siècles* – E. Magnelli, *Il "nuovo" epigramma sulle «Categorie» di Aristotele* – D. Muratore, *Le «Epistole» di Euripide nel Parisinus gr. 2652* – A. Rigo, *La politica religiosa degli ultimi Nemanja in Grecia (Tessaglia ed Epiro)*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

5 (2005)

G. Agosti, *Miscellanea epigrafica I. Note letterarie a carmi epigrafici tardoantichi* – E. Amato, *Prolegomeni all'edizione critica dei «Progimnasmi» di Severo Alessandrino* – Ch. P. Baloglou, *Μαρτυρίες του Δημητρίου Κυδώνη περί Πελοποννήσου* – D. Bianconi, *«Gregorio Palamas e oltre». Qualche riflessione su cultura profana, libri e pratiche intellettuali nella controversia palamitica* – P. Cobetto Ghiggia, *«Suida», Teramene di Atene e Teramene di Ceo* – M. Fanelli, *Un apoftegma di Simeone il Nuovo Teologo dalla «Vita» in extenso del santo di Niceta Stethatos* – D. Gigli Piccardi, *ΑΕΡΟΒΑΤΕΙΝ. L'ecfrasi come viaggio in Giovanni di Gaza* – E. Magnelli, *Congetture ai carmi minori di Giorgio di Pisidia* – E. Merendino, *Letteratura greca e geografia araba nella cultura normanna del XII secolo: la Siciliae laus del bios di s. Filareto di Calabria* – P. Orsini, *Quale coscienza ebbero i Bizantini della loro cultura grafica?* – A. Rhoby, *The «Friendship» between Martin Crusius and Theodosios Zygomalas: A Study of their Correspondence*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

6 (2006)

E. Amato, I. Ramelli, *Filosofia rhetoricans in Niceforo Cumno: l'inedito trattato «Sui corpi primi e semplici»* – F. Bargellini, *Per un'analisi strutturale dell'Ἔκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza* – D. Bianconi, *Qualcosa di nuovo su Giovanni Catrario* – O. Biancotto, *Psello (?), «Historia syntomos» 79* – L. Bossina, *Patristica parvula varia 2. La «Narratio» di Nilo e il «Barlaam et Ioasaph»* – G. Cortassa, *I libri di Fozio: il denaro e la gloria* – J. De Keyser, *«Vertit Aretinus». Leonardo Bruni's Latin translation and the Greek text of Xenophon's «Apologia»* – J. De Keyser, L. Silvano, *Per un regesto dell'epistolario greco-latino di Francesco Filelfo* – M. Grünbart, *Da capo: Ein übersehenes byzantinisches Sprichwort* – E. Magnelli, *Contributi ai carmi di Nicola Callicle* – E. V. Maltese, *Michele Andreopulos, «Liber Syntipae», prol. 5-6 Jernstedt-Nikitin* – A. Rhoby, M. Grünbart, *Präliminarien zu einem Verzeichnis der neugriechischen Briefanfänge (Epistularum Neograecarum Initia [ENI])* – L. Sarriu, *Ritmo, metro, poesia e stile. Alcune considerazioni sul dodecasillabo di Michele Psello* – L. Silvano, *Massimo Planude o Giorgio Moschampar? Sull'attribuzione di un libello antilatino contenuto nel ms. Vindobonense theol. gr. 245* – G. Spatafora, *Antehomerica e Posthomerica nella letteratura bizantina* – P. Varalda, *L'«Homilia I ad populum Antiochenum (de statuis)» di Giovanni Crisostomo nella versione latina di Ambrogio Traversari*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

7 (2007)

E. Amato, A. Corcella, *Lo scambio epistolare tra Procopio di Gaza ed il retore Megezio: proposta di traduzione e saggio di commento* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia* – F. Conti Bizzarro, *Annotazioni al testo di Polluce alla luce dei lessicografi bizantini* – C. De Stefani, *Two Poems of Johannes Geometres* – J. Diethart, *Beispiele zur Volksetymologie im byzantinischen Griechisch* – C. Greco, *Ἄκαρπα δένδρα. Retorica, eredità culturale e descrizioni di giardini in Coricio Gazeo* – M. T. Laneri, *Contributo alla conoscenza dell'umanista Marco Aurelio* – F. Lauritzen, *Sul nesso tra stile e contenuti negli encomi di Psello (per una datazione dell'Or. paneg. 3 Dennis)* – M. Menchelli, *L'Anonimo Γ del Laur. plut. 85, 6 (Flor) e il Vind. Suppl. gr. 39 (F). Appunti sul "gruppo ω" della tradizione manoscritta di Platone e su una "riscoperta" di età paleologa* – T. Migliorini, *Teodoro Prodromo, «Amaranto»* – U. Roberto, *Ogigo re dell'Attica. Sul testo di Giovanni Malala III 11 (p. 44, 91-96 Thurn)* – H. Seng, *Ein Brief des Theodoros Prodromos an den νομοφύλαξ Alexios Aristenos, Codex Baroccianus 131, f. 173r*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

8 (2008)

D. Baldi, T. Migliorini, *Un epigramma inedito di Giorgio Cabasila nel Laur. S. Marco* – T. Braccini, *Atanasio l'Esorcista e la conoscenza di Trebisonda in un trattato genealogico del XVII secolo* – T. Braccini, *Una nota su Andrea Paleologo e la cavalleria a Bisanzio* – G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia. II* – C. De Stefani, *Alcune note ai «Carmi» autobiografici di Gregorio di Nazianzo. In margine a una nuova edizione* – J. Diethart, *Von Stinkern und Seelenverkäufern. Einige metaphorische Berufsbezeichnungen auf -πώλης, -πράτης und anderes im klassischen und byzantinischen Griechisch* – Th. Ganchou, *Giourgès Izaoul de Ioannina, fils du despote Esau Buondelmonti, ou les tribulations balkaniques d'un prince d'Épire dépossédé* – J. Gerlach, *Die kompositorische Einheit des Corpus Parisinum. Eine methodologische Stellungnahme zu Searbys Gesamtedition* – Ó. Prieto Domínguez, *Problemas de cronología relativa en dos corpora del patriarca Focio: «Epistulae» y «Amphilochia»* – D. R. Reinsch, *Der Name der Adoptivtochter des Michael Psellos* – E. Roselli, *Anna Comnena e la tragedia greca* – M. Scarpa, *Considerazioni su alcuni testi di Simeone il Nuovo Teologo: altre successioni apostoliche?* – F. Trisoglio, *Lo stile in Giovanni Climaco*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

9 (2009)

E. Amato, *Favorino in Giorgio Pachimere* – E. Amato, *Il «Panegirico per l'imperatore Anastasio» di Procopio di Gaza nell'edizione e traduzione latina inedite di Francesco Del Furia* – L. Bossina, *Lessico famigliare. Due note su Niceta Coniata e la sua cultura scritturistica* – A. Corcella, *Note a Filippo il Filosofo (Filagato da Cerami), «Commentatio in Charicleam»* – J. De Keyser, *Solitari ma non soli. Traduzioni umanistiche della lettera «De vita solitaria» di Basilio di Cesarea* – G. Di Gangi, C. M. Lebole, *Innovazioni progettuali normanne e tradizioni bizantine nella Calabria medievale: i dati archeologici* – A. Di Lorenzo, *Tra retorica e formularità. Le arenghe degli atti di donazione italo-greci di età normanna nel Mezzogiorno continentale* – J. M. Floristán, *Sylloge regestorum Mainae (ab 1568 ad 1619)* – C. Macé, P. Van Deun, *L'intellect n'est pas commun à tous les hommes: l'«Opuscule philosophique» de Georges Amiroutzès († vers 1470)* – M. D. J. Op de Coul, *The Letters of Theodore Prodromus and Some Other 12th Century Letter Collections* – D. R. Reinsch, *Wer gebiert hier wen? Transsexuelle Phantasie im Byzanz (Zu Psellos, «Chronographia» VI 144)* – M. Sotira, *Due note a testi popolari calabresi (?) in alfabeto greco* – D. Speranzi, *Un «libellus» del «Florilegio» di Stobeo e la scrittura dell'anziano Giano Lascaris* – I. Taxidis, *Les monodies et les oraisons funèbres pour la mort du despote Jean Paléologue* – S. Tessari, *Fozio innografo e l'«anima sommersa». Un contributo all'index fontium di Melezio medico e Simeone il Nuovo Teologo* – P. Varalda, *Sull'uso delle fonti nella «Scala del Paradiso» di Giovanni Climaco*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

10 (2010)

E. Amato, *Favorino (e Stobeo?) in Manuele Adramitteno* – E. Amato, *Sul discusso plagio della «Refutatio Procli Institutionis theologicae» di Procopio di Gaza ad opera di Nicola di Metone: nuovi apporti della tradizione manoscritta* – I. Baldi, *Le due perdute opere grammaticali di Sinesio di Cirene* – S. Fenoglio, *Eustazio di Tessalonica e la lingua del suo tempo* – E. Kaltsogianni, *A Byzantine metrical ekphrasis of Spring: On Arsenios' «Verses on the Holy Sunday»* – M.-J. Luzzatto, *Codici tardoantichi di Platone ed i cosiddetti Scholia Arethae* – E. Magnelli, *Prodromea (con una nota su Gregorio di Nazianzo)* – D.

Muratore, *Una nota sulla morte di Giano Lascaris nel ms. C. II. 3 (Pasini gr. 64) della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino* – A. Pontani, *Note all'opera storica di Niceta Coniata (pp. 4, 83-222, 86 van Dieten)* – A. Rhoby, *Zur Identifizierung von bekannten Autoren im Codex Marcianus graecus 524* – J. Schamp, *Thémistios ou les enjeux d'une philosophie du progrès* – L. Silvano, *Un inedito opuscolo «De fide» d'autore incerto già attribuito a Massimo Planude* – S. Tessari, *Ancora sull'index fontium di Melezio, «De natura hominis» (PG LXIV, col. 1109B): l'irmo* Τριστάτας κραταιούς *(EE p. 95 nr. 135) di Giovanni Damasceno e l'«anima sommersa»* – A. Tessier, *«Schicksale der antiken Literatur in Byzanz»: Maas e Pasquali giudicano la filologia dei Bizantini*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

11 (2011)

E. Amato, *Sopra le epistole attribuite ad Eraclio in un codice dell'Ambrosiana* – E. Amato, *Una perduta prolalia di Procopio di Gaza (fr. 31 Amato) ed alcune considerazioni sul contesto epidittico delle «Descriptiones» procopiane (con un'appendice su Tzetze lettore di Procopio)* – D. Baldi, *Nuova luce sul Riccardiano 46* – T. Braccini, *Demoni e tempeste: su un passo del «Testamento di Salomone»* – M. Ceporina, *La lettera e il testo: Areta Ep. 44 Westerink e Marco Aurelio* – F. G. Giannachi, *Giorgio da Corigliano traduttore dal latino* – D. Gigli Piccardi, *L'esilio di Apollo nella «Teosofia di Tubinga» (§§ 16-17 Erbse = I 5-6 Beatrice)* – M. Hinterberger, *Phthonos als treibende Kraft in Prodromos, Manasses und Bryennios* – W. Hörandner, A. Paul, *Zu Ps.-Psellos, Gedichte 67 («Ad monachum superbum») und 68 («Ad eundem»)* – S. Kotzabassi, *Notes on Letter 60 of Patriarch Gregory of Cyprus* – E. V. Maltese, *Diodoro Siculo, XV 60, 3 e Giorgio Gemisto Pletone* – A. Nicolotti, *Una reliquia costantinopolitana dei panni sepolcrali di Gesù secondo la «Cronaca» del crociato Robert de Clari* – E. Nuti, *Restauro dei codici e restituzione dei testi: i Taurinensi B.III.39 e C.V.17* – D. R. Reinsch, *Weitere Vorschläge zur Korrektur des Textes von Michael Psellos, «Chronographia»* – L. Silvano, *Un esperimento di traduzione di Bartolomeo Fonzio: la retractatio della versione di Iliade I 1-593 di Leonzio Pilato* – G. Ventrella, *Erudizione e paganesimo nell'anonima hypothesis metrica bizantina dell'«Edipo a Colono»*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche

12 (2012)

R. Angiolillo, *Tzane Koroneos, «Le gesta di Mercurio Bua»: aporie metriche e considerazioni ecdotiche* – M.-H. Blanchet, *Les listes antilatines à Byzance aux XIV^{e}-XV^{e} siècles* – J. De Keyser, P. Kegels, *The Polybius Translation of Romulus Amasaeus* – J. Diethart, W. Voigt, *Notae legentis zu Papyri und außerägyptischen griechischen Texten aus byzantinischer Zeit* – E. Elia, *Un restauro di erudito: Isidoro di Kiev e il codice Peyron 11 della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino* – W. Hörandner, *Pseudo-Gregorios Korinthios, «Über die vier Teile der perfekten Rede»* – T. Martínez Manzano, *De Corfú a Venecia: el itinerario primero del Dioscórides de Salamanca* – T. Migliorini, S. Tessari, *Ῥεῖτε δακρύων, ὀφθαλμοί, κρουνοὺς ἡματωμένους. Il carme penitenziale di Germano II patriarca di Costantinopoli* – E. Moutafov, A. Rhoby, *New ideas about the deciphering of the cryptic inscription in the narthex of the Panagia Asinou (Phorbiotissa) church (Cyprus)* – D. Muratore, *Su datazione e copista del Taurinensis H. II. 6 (Pasini Lat. 632)* – S. Neocleous, *Tyrannus Grecorum. The Image and Legend of Andronikos I Komnenos in Latin Historiography* – A. Pontani, *Note all'opera storica di Niceta Coniata. II (pp. 475, 26-576, 95 van Dieten)* – D. R. Reinsch, *Andronikos Dukas ohne Schatten. Zu Psellos, Chronographia VIIc 14, 6-7* – S. Vlavianos-Tomaszyk, *Les démons se mettent à table: les festins démoniaques dans les rituels magiques byzantins et post-byzantins (XV^{e}-XVIII^{e} s.)*. – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-404-1]

13 (2013)

P. Caballero Sánchez, *Biblioteca Nacional Mss/4683: il codice e i suoi scoliasti* – V. Cecchetti, *Nota ad Arg. Orph. vv. 929-933* – A. Cohen-Skalli, *Une lecture byzantine de Diodore: en marge des Excerpta de Sententiis* – S. Delle Donne, *Sedici giambi sul giambo (per un imperatore?) e un trattatello sul giambo dal ms. Corpus Christi College 486 di Cambridge* – E. De Ridder, *Structuring Patterns in the Anthologium Gnomicum by Elias Ecdicus* – R. Di Dio, *Marsilio Ficino e la traduzione crisolorina della Repubblica. A proposito di alcuni marginalia del cod. Ambr. F 19 sup.* – A. Fullin, *Alexander Kazhdan e la lessicografia di Niceta Coniata: prima ricognizione della copia padovana del Lessico* – F. G. Giannachi, *Per la storia dell'istruzione bizantina in Terra d'Otranto: la schedografia di Stefano di Nardò* – A. Gioffreda, *L'Ambrosiano C 279 inf. e il copista Nicandro* – K. Levrie, *Le Florilegium patristicum adversus Latinos de Théodore Agallianos. Remarques préliminaires à une édition critique* – E. Nuti, *Il Lessico di Tomaso*

Magistro nel Taur. C.VI.9. Conferme, nuove acquisizioni e riflessioni per la storia del testo – Ó. Prieto Domínguez, *La preceptiva epistolar en Bizancio: las normas vigentes según el patriarca Focio* – D. R. Reinsch, *Nicht Ioannes Komnenos, sondern Ioannes Dukas: Eine bisher übersehene Episode seiner Karriere* – D. R. Reinsch, *Wie und wann ist der uns überlieferte Text der Chronographia des Michael Psellos entstanden?* – L. Silvano, *Per l'epistolario di Isidoro di Kiev: la lettera a papa Niccolò V del 6 luglio 1453* – K. Spanoudakis, *Nonnus and Theodorus Prodromus* – C. Telesca, *Celebrazioni nuziali e performance oratoria negli epitalami di Coricio di Gaza* – Th. Zampaki, *The Image of the Byzantine Emperor in al-Ṭabarī's History*

D. Bianconi, *Libri e paratesti metrici a Bisanzio nell'XI secolo. In margine a una recente pubblicazione* – M.-H. Blanchet, S. Kolditz, *Le concile de Ferrare-Florence (1438-1439) : mise à jour bibliographique* – A. M. Taragna, *La cosiddetta Rhetorica militaris di Siriano Μάγιστρος: in margine a una nuova edizione* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-499-7]

14 (2014)

M. T. Amado Rodríguez, B. Ortega Villaro, *Hipérboles como dardos: la poesía satírica bizantina del s. XI* – B. Callegher, *Ekklesiekdikoi e duchi normanni: pseudo-sigilli per i secoli XI-XIII dalle collezioni del Museo Bottacin (Padova)* – G. Cattaneo, *Il «De animae procreatione in Timaeo» (Plut. Mor. 77), l'Aldina di Plutarco e il Marc. gr. Z. 523* – P. Cobetto Ghiggia, *Suid. s.v. Δημάδης[3], δ 416, 14-18 Adler* – S. Fenoglio, *Un inglese alla corte di Carlo Emanuele I: il greco a Torino alla fine del Cinquecento tra Accademia e didattica* – F. G. Giannachi, *Nota sugli scolii di Tommaso Magistro a Pindaro nel Vratisl. Fridericianus gr. 2: un manoscritto perduto e una vexata quaestio ottocentesca* – U. Kenens, P. Van Deun, *Some Unknown Byzantine Poems Preserved in a Manuscript of the Holy Mountain* – E. V. Maltese, *Bessar. Epist. ad Const. Palaeol. p. 40, 10 L. = p. 445, 34 M.* – P. Megna, *Per la fortuna umanistica di Quinto Smirneo* – L. Orlandi, *Andronico Callisto e l'epigramma per la tomba di Mida* – A. Pizzone, *Lady Phantasia's "Epic" Scrolls and Fictional Creativity in Eustathios' «Commentaries» on Homer* – V. Polidori, *Photius and Metrophanes of Smyrna: The Controversy of the Authorship of the «Mystagogy of the Holy Spirit»* – A. Sarkissian, *Continuity and Discontinuity in Climacus' «Ladder»* – L. Silvano, *Per l'edizione della «Disputa tra un ortodosso e un latinofrone seguace di Becco sulla processione dello Spirito Santo» di Giorgio Moschampar. Con un inedito di Bonaventura Vulcanius* – J. Turchetto, *Per una topografia letteraria di Costantinopoli: il mitaton dei Saraceni di Niceta Coniata*

T. Braccini, *Per il testo e l'esegesi del «Testamento di Salomone»: in margine a una recente pubblicazione* – F. Rizzo Nervo, *Storia e fiction: tra filologia e comparativismo, in margine a due recenti lavori* – A. Rollo, *Sull'epistolario di Michele Apostolio: a proposito di una recente edizione* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-566-6]

15 (2015)

P. A. Agapitos, *New genres in the twelfth century: the schedourgia of Theodore Prodromos* – E. Amato, M. Deroma, *Per il testo dei «Progimnasmi» di Giorgio Pachimere: collazione di uno sconosciuto testimone athonita* – G. Cattaneo, *Note critiche all'epistolario greco del cardinal Bessarione* – A. Cohen-Skalli, D. Marcotte, *Poggio Bracciolini, la traduction de Diodore et ses sources manuscrites* – P. D'Agostino, *Una recensione inedita della «Narratio Zosimi de vita beatorum» (BHG 1889-1890)* – C. De Stefani, *Immagini di Costantinopoli nella poesia tardoantica e bizantina (appendice: un'emendazione a Const. Rhod., Ss. App. 932)* – F. G. Giannachi, *Il nesso consonantico -ντ- nell'idioma greco del Salento: postilla alle osservazioni di G. Rohlfs* – M. Menchelli, *Le informali di IX e X secolo e la fortuna di Dione di Prusa nella rinascenza macedone. Uno stesso anonimo copista per l'Urb. gr. 124 e il Marc. gr. 454, un annotatore di X secolo nel Vat. gr. 99* – I. Pérez Martín, *The Role of Maximos Planudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio's «Roman History» and of John Xiphilinos' «Epitome»* – A. Pontani, *Il punto su Robert de Clari, «La conquête de Constantinople», cap. LIV ("il re di Nubia")* – B. Roosen, *Eulogii Alexandrini quae supersunt. Old and new fragments from Eulogius of Alexandria's oeuvre (CPG 6971-6979)* – I. Taxidis, *Two unedited epigrams from codex Laur. Plut. 57, 24* – L. M. Tissi, *Questioni oracolari, symphonia e paideia scolastica nella «Teosofia» di Tubinga* – P. Varalda, *Sulla tradizione manoscritta della «Vita Auxentii» BHG 199*

M. Agnosini, *Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo* – A. Alexakis, *Andronikos Kamateros. Some Comments on a Recent Edition of the First Part of his «Sacred Arsenal»* – T. Migliorini, *Come a Gerusalemme… così a Verona. Considerazioni in margine a una recente pubblicazione* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-616-8]

16 (2016)

E. Amato, *Spigolature coriciane (II)* – D. Baldi, *Aldo Manuzio, la «Suda» e l'ordine alfabetico* – T. Braccini, *Un manoscritto inesplorato del «Philogelos»: un primo sondaggio* – E. Braounou, *Irony as a discursive practice in historiography: A Byzantine case in point* – G. Cattaneo, *Michele Psello, Teodoreto di Ciro, Anastasio Sinaita: nota a margine di Psell. Theol. II 42, p. 150 Westerink-Duffy* – J. Diethart, *Rara und Athesaurista aus Dokumenten des Lavra- und Zographou-Klosters auf dem Athos* – I. Giaquinta, *Un frammento inesplorato di Demostene nel «Commento» di Olimpiodoro al «Gorgia» di Platone* – M. Grünbart, *Aus der Formularsammlung eines königlichen Sekretärs auf Zypern: Ein Fall typischer Mimesis oder Alltag in einer Kanzlei?* – E.-S. Kiapidou, *The Titling of Byzantine Historiographical Texts* – K. Levrie, *Byzantine Chapter Collections: Investigations into the Roots of a Genre* – E. Magnelli, *Un problema testuale in Tzetzes, De trag. 146-153* – J. P. Maksimczuk, *Chapter E 17 of the Florilegium Coislinianum and its Relationship with Earlier Iconodule Anthologies* – M. Menchelli, *Due citazioni dal «Timeo» in Michele Psello e il «Commento al Timeo» di Proclo. Prime osservazioni su Philosophica minora II 4-5* – E. Moutafov, *On How to "Read" the Chora Monastery* – A. M. Taragna, *Le demegorie protrettiche di Costantino VII Porfirogenito. Nuova edizione e traduzione* – F. Valerio: *Analecta Byzantina* – P. Varalda, *Sulla datazione dell'omelia pseudocrisostomica «De sancta Thecla martyre» (BHG 1720)*

E. Magnelli, *Gli studi sugli etimologici bizantini e la recente editio princeps di Etymologicum Symeonis γ-ε* – T. Migliorini, *Manuzio e i classici alle Gallerie dell'Accademia: tra mostra e catalogo per il cinquecentenario aldino* – G. Shurgaia, *Su un recente contributo all'agiografia georgiana al femminile* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-707-3]

17 (2017)

P. A. Agapitos, *John Tzetzes and the Blemish examiners: a Byzantine Teacher on Schedography, Everyday Language and Writerly Disposition* – C. De Stefani, *Alcune emendazioni ai «Tristia» maltesi* – J. Diethart, W. Voigt, *Ausgewählte byzantinische Lexikographika aus Dokumenten vor allem von Athos-Klöstern* – A. Gioffreda, *Giovanni Ciparissiota e il Contra Nilum Cabasilam. L'autore e il suo testo* – M. Losacco, *« Tous les livres confluaient vers lui, telles les eaux d'un fleuve » : notes sur la bibliothèque de Photius* – V. F. Lovato, *Portrait de héros, portrait d'érudit : Jean Tzetzès et la tradition des eikonismoi* – F. Lupi, *In margine a Soph. fr. 61 R.*^{2}*: tra ecdotica sofoclea e tradizione stobeana* – E. Magnelli, *Massimo Planude e la poesia mediobizantina: noterelle in margine agli Epigrammi* – P. Megna, *Una versione greca di fine Quattrocento del Compendium theologicae veritatis (VII 31) di Hugo Ripelin da Strasburgo* – R. M. Piccione, *Libri greci da Venezia a Torino e l'eredità di Gavriil Seviros* – A. M. Taragna, *Niceforo Urano (Tact. 119) metafrasta di Siriano Magistro. Edizione sinottica e traduzione delle norme per la guerra navale* – P. Van Deun, *Le Liber de cognitione Dei de Métrophane de Smyrne (CPG 3223). Un bilan des fragments conservés* – L. Vanderschelden, *Manuel Moschopoulus' Paraphrase of Iliad A: Methods and Sources*

C. De Stefani, *Osservazioni critiche sulla nuova edizione della Tabula Mundi di Giovanni di Gaza* – L. DiTommaso, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius: Notes on a Recent Edition* – S. Tessari, *Lungo la nuova edizione di Niceta Coniata. Termini e metafore musicali nella Χρονικὴ διήγησις* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-789-9]

18 (2018)

L. Andriollo, *Nicholas Kallikles' epitaph for the sebastos Roger: the success of a Norman chief at the court of Alexios I Komnenos* – T. Braccini, *Nuove attestazioni dell'"Esorcismo di Gello" da manoscritti vaticani* – P. Cavallero, T. Fernández, *Por qué es necesaria una nueva edición crítica de la Vita Johannis Eleemosynarii de Leoncio de Neápolis* – J. Cavarzeran, *La lettera e il carme di Arsenio Apostolis per Paolo III* – M. Chinellato, *L'Odissea secondo Andronico Callisto: le hypotheseis del codice Mutinense α.U.9.22* – P. Degni, *Nuovi codici del copista del cosiddetto Menologio di Basilio II* – D. Gigli, *Giovanni di Gaza come poeta didascalico e cosmografo* – E. V. Maltese, *Marco Aurelio in Areth. Caes. Ep. 44, 5 Westerink (corrigendum)* – O. Mazzon, *Apprendere per excerpta. Primi risultati di un'indagine su una miscellanea inedita* – A. M. Milazzo, *La struttura retorica dell'Elogio del mare Egeo di Elio Aristide e i suoi riflessi in Cristoforo di Mitilene e Gregorio di Cipro* – J. Monfasani, *Uniates, Anti-Unionists, and Other Greeks: The Bibliotheca Apostolica Vaticana and its Collection of Byzantine Texts* – G. Pascale, *Note di lettura alle Orazioni di Temistio* – I. Proietti, *Triclinio dopo Triclinio: la sopravvivenza della mise en page tricliniana nelle prime edizioni a stampa (fine XV-fine XVI sec.)* – A. Rossi, *Una nota al*

carme In Christi resurrectionem di Giorgio di Pisidia – D. Samara, *An unedited poem from codex Marcianus gr. 403* – M. Stefani, *I prolegomeni di Bonaventura Vulcanius a Le opere e i giorni di Esiodo*

G. Cattaneo, *In margine a una recente edizione degli opuscoli di Giuliano Imperatore* – A. Nicolotti, *Nuovi studi sulle immagini di Cristo, fra Oriente e Occidente* – S. Ronchey, *Morte accidentale di una professoressa. In margine a un recente libro su Ipazia* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISBN 978-88-6274-881-0]

19 (2019)

M. Barbero, *Un commento bizantino inedito al carme sulle meraviglie del mondo della cronaca di Giorgio Cedreno* – T. Braccini, *Noticine alla raccolta planudea di "proverbi popolari"* – J. Cavarzeran, *Arsenio Apostolis e la miscellanea nel codice Vallicelliano 93 (F 40)* – J. Diethart, *Beobachtungen zu lateinischen und griechischen Lexikographika* – S. Dmitriev, *John Lydus on Numa Pompilius* – P. Eleuteri, E. Elia, *Per un catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino* – F. G. Giannachi, *Glosse a Pindaro, Ol. I str. α′ nei commentarii bizantini e postbizantini* – A. Gioffreda, *Eudaimonoiannes. Scrittura e libri* – K. Levrie, *The Quest for Byzantine Mythography: the Herakles Myth* – P. T. Marciniak, *The paradoxical enkomion and the Byzantine reception of Lucian's «Praise of the Fly»* – L. Mecella, *Il paradigma repubblicano nell'«Epitome historiarum» di Giovanni Zonara: la (ri)scoperta delle prime decadi di Cassio Dione in età comnena* – F. Monticini, *Eudaimonoioannes. Il profilo di un "Elleno"* – D. R. Reinsch, *Warum der Text im cod. Parisinus gr. 1310 nicht das Autographon des Autors Dukas sein kann* – M. Tomadaki, E. van Opstall, *The Tragedians from a Byzantine Perspective: Book Epigrams on Aeschylus, Sophocles and Euripides* – M. Venetskov, *La rédaction des pièces-annexes de l'«Échelle» de Jean du Sinaï : de la «Lettre» de Jean de Raïthou à la «Table rétrograde»* – N. Zorzi, *Una copista, due copisti, nessuna copista? Teodora Raulena e i due codici attribuiti alla sua mano*

C. Carpinato, *Il ritorno di Teseo ad Atene tra il XV e il XVI secolo: una ricognizione critica* – G. Cattaneo, *Riflessioni sul testo e le fonti del Lexicon Vindobonense* – S. Efthymiadis, *Hagiography between Byzantium and the West: the universal and the local dimension of South Italian Lives of Saints (ninth-twelfth centuries)* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X / ISBN 978-88-6274-976-3]

20 (2020)

P. A. Agapitos, *The insignificance of 1204 and 1453 for the history of Byzantine literature* – T. Dorandi, *La tradizione manoscritta dei libri I-II di Giovanni Stobeo. Sulle tracce di una recensio plenior* – C. Giacomelli, *Clemente di Alessandria e gli apologeti greci fra Areta e Basilio Minimo (?). Il Mutinense α.S.5.9* – A. Gioffreda, A. Rhoby, *Die metrische Psalmenmetaphrase des Manuel Philes. Präliminarien zu einer kritischen Edition* – R. Lionetti, *Due passi della lettera del prototrono a Costantino Porfirogenito: Areth. (?) Scr. min. 83, p. 146, 8-12; 14-21 Westerink. Con testo e traduzione annotata in appendice* – E. V. Maltese, *Letture "di primavera" (Io. Maur. Ep. 1 Karpozilos)* – C. Paravano, *Retorica e dinamiche del potere ad Antiochia nel IV secolo. Introduzione, traduzione e commento all'orazione «A Icario» (26 Foerster) di Libanio* – M. G. Sandri, *Un trattato bizantino sulla sintassi preposizionale e la tradizione greca περὶ προθέσεων* – C. Signoretti, *Una costellazione autoctona di serpenti. Sull'Aenigma Byzantinum 189 Milovanović* – C. Telesca, *I «Lidi» di Coricio (Decl. XIV F.) e il problema della παρρησία nell'età giustinianea*

A. M. Iannace, *Per una storia militare di Bisanzio: studi recenti e spunti di ricerca* – E. V. Maltese, *Per una nuova edizione di Manuele Crisolora, «Sul discorso dell'imperatore»* – G. Shurgaia, *Le sedici «Omelie» liturgiche (CPG 3010) di Gregorio Nazianzeno in georgiano* – N. Websdale, *"Multi-ethnic empire", "nation-state" or "agents of imperialism"? Some remarks on «Romanland» by Anthony Kaldellis* – Recensioni – Schede e segnalazioni bibliografiche [ISSN 1593-456X / ISBN 978-88-3613-079-5]

21 (2021)

P. A. Agapitos, *Literature and education in Nicaea and their legacy:an interpretive synthesis* – F. Altieri, *La lingua dell'Anonimo «De incredibilibus»* – D. Avogaro, *Gli scolii di Demetrio Triclinio alla «Theogonia» di Esiodo nel Marc. gr. Z. 464* – T. Braccini, *Revisiting the "exorcism of Gello": a new text from a Vatican manuscript, with a typological analysis of the known variants* – L. Carrara, *Giovanni Tzetze, il dramma satiresco ed il Fortleben di Euripide a Bisanzio: nuove letture di vecchi testimoni* – P.

Cavallero, T. Fernández, *«Vida de Andronico y Atanasia» (Madrid, BNE 4787; BHG Nov. auct. 123j). Edición crítica con introducción, traducción, notas y una transcripción diplomática* – K. Chryssogelos, *Theodore Prodromos' Βίων πρᾶσις as a satire* – I. Deligiannis, N. Tompros, *Modern Greek Heraldic Mottoes: A Revival of Classical or Classicizing Latin Language and Style* – J. Diethart, *Kleine Korrekturen und Vorschläge zum BDAG, Ausgaben 1995, 2013 und 2015* – G. Gousgouriotis, *Reconsidering the Letters of Theodore Potamios* – Paola C. La Barbera, *La traduzione latina delle «Sententiae» pseudo-focilidee nel Paris. Suppl. Gr. 388* – E. Magnelli, *Su due epigrammi bizantini recentemente editi* – A. Magnolo, *Allusioni profetiche licofronee nelle «Dionisiache»: la giovinezza di Dioniso* – G. M. Paoletti, *The Octosyllabic Verses of the «Chapters in Four Ways»: A Critical Edition and Translation* – F. Scognamiglio, *Appunti testuali su Manuele Philes e Ignazio Diacono dal Marc. gr. VII, 51* – E. Villa, *Un'invettiva di Michele Apostolio contro Andronico Callisto* – N. Zito, *Le « Lapidaire orphique » : Julien et le sacrifice parfait ?*

F. G. Giannachi, *Matteo Tafuri, Francesco Cavoti ed il «Commento» agli «Inni orfici»: note di lettura alla recente edizione di una parte del testo* – E. Magnelli, *La nuova edizione (in parte princeps) dei carmi di Teodoro Metochita: acquisizioni importanti, questioni di metodo e ulteriori prospettive* – J. Signes Codoñer, *Metáfrasis en Bizancio: aproximaciones al concepto en dos publicaciones recientes* – Libri ricevuti [ISSN 1593-456X / ISBN 978-88-3613-079-5]

Direzione: Enrico V. Maltese, Luigi Silvano, Anna Maria Taragna, Paolo Varalda

Hellenica
Testi e strumenti di letteratura greca
antica, medievale e umanistica

Collana diretta da Enrico V. Maltese

ISSN 1825-3490

1. Francesco Filelfo, *De psychagogia (Περὶ ψυχαγωγίας)*, editio princeps dal Laurenziano 58, 15, a cura di Guido Cortassa ed Enrico V. Maltese, 1997, pp. VIII + 152 [ISBN 88-7694-259-9]
2. Cecaumeno, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo (Στρατηγικόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Maria Dora Spadaro, 1998, pp. 256 [ISBN 88-7694-320-X]
3. Luigi Lehnus, *Nuova bibliografia callimachea (1489-1998)*, 2000, pp. XIV + 514 [ISBN 88-7694-416-8]
4. Nigel G. Wilson, *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, edizione italiana rivista e aggiornata, 2000, pp. X + 230 [ISBN 88-7694-462-1]
5. *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di Federica Ciccolella, 2000, pp. LXIV + 296 [ISBN 88-7694-494-X]
6. Francesco Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, 2000, pp. 258 [ISBN 88-7694-463-X]
7. Anna Maria Taragna, *Logoi historias. Discorsi e lettere nella prima storiografia retorica bizantina*, 2000, pp. 278 [ISBN 88-7694-495-8]
8. Gregorio Magno, *Vita di s. Benedetto*, nella versione greca di papa Zaccaria, edizione critica a cura di Gianpaolo Rigotti, 2001, pp. XLIV + 152 [ISBN 88-7694-583-0]
9. Elio Promoto Alessandrino, *Manuale della salute (Δυναμερόν)*, testo critico, traduzione e note a cura di Daria Crismani, 2002, pp. 284 [ISBN 88-7694-596-2]
10. *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, édités par Domenico Accorinti et Pierre Chuvin, 2003, pp. XL + 648 [ISBN 88-7694-662-4]
11. *Selecta colligere, I. Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen. Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz" (Jena, 21.-23. November 2002)*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2003, pp. XIV + 202 [ISBN 88-7694-683-7]
12. Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2004, pp. VI + 186 [ISBN 88-7694-744-2]

13. Emanuele Lelli, *Critica e polemiche letterarie nei «Giambi» di Callimaco*, 2004, pp. VI + 166 [ISBN 88-7694-745-0]

14. Ferecide di Atene, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti, 2004, pp. IV + 428 [ISBN 88-7694-798-1]

15. Luca Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte*, edizione e commento, prefazione di Bruna Marilena Palumbo Stracca, 2005, pp. XII + 188 [ISBN 88-7694-836-8]

16. Demetrio Triclinio, *Scolii metrici alla tetrade sofoclea*, edizione critica a cura di Andrea Tessier, 2005, pp. LXVIII + 172, tavv. 5 [ISBN 88-7694-846-5]

17. Francis Vian, *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, édité par Domenico Accorinti, 2005, pp. XIV + 662 [ISBN 88-7694-862-7]

18. *Selecta colligere, II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, herausgegeben von Rosa Maria Piccione und Matthias Perkams, 2005, pp. X + 492 [ISBN 88-7694-885-6]

19. Francesca D'Alfonso, *Euripide in Giovanni Malala*, 2006, pp. VI + 114 [ISBN 88-7694-901-1]

20. Tatiana Gammacurta, *Papyrologica scaenica. I copioni teatrali nella tradizione papiracea*, 2006, pp. VIII + 304 [ISBN 88-7694-919-4]

21. Rocco Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2006, pp. VIII + 652 [ISBN 88-7694-940-2 978-88-7694-940-1]

22. Rocco Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici. Traduzione e commento*, 2007, pp. VIII + 268 [ISBN 978-88-7694-962-3]

23. Sergio Aprosio, *Écho taráxas. La costruzione di ἔχω con participio aoristo attivo nella lingua greca antica*, 2007, pp. VIII + 136 [ISBN 978-88-7694-969-2]

24. Stratone di Sardi, *Epigrammi*, testo critico, traduzione e commento a cura di Lucia Floridi, prefazione di Kathryn Gutzwiller, 2007, pp. XIV + 502 [ISBN 978-88-7694-967-8]

25. Walter Lapini, *Capitoli su Posidippo*, 2007, pp. XVIII + 506 [ISBN 978-88-7694-993-7]

26. Silvia Marastoni, *Metrodoro di Scepsi. Retore, filosofo, storico e mago*, 2007, pp. VIII + 128 [ISBN 978-88-7694-991-3]

27. *Nonno e i suoi lettori*, a cura di Sergio Audano, 2008, pp. VI + 126 [ISBN 978-88-6274-059-3]

28. Michele Abbate, *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla «Teologia Platonica» di Proclo*, 2008, pp. X + 238 [ISBN 978-88-6274-064-7]

29. Luciano di Samosata, *Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*, a cura di Alberto Camerotto, 2009, pp. IV + 156 [ISBN 978-88-6274-099-9]

30. Ferruccio Conti Bizzarro, *Comici entomologi*, 2009, pp. VI + 250 [ISBN 978-88-6274-100-2]

31. Giovanna Rocca, *Nuove iscrizioni da Selinunte*, 2009, pp. XVI + 88 [ISBN 978-88-6274-140-8]

32. Davide Muratore, *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, 2009, t. I, pp. XX + 812; t. II, pp. IV + 856 [ISBN 978-88-7694-870-8]

33. Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, 2010, pp. XIV + 322 [ISBN 978-88-6274-210-8]

34. *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*, a cura di Ettore Cingano, 2010, pp. X + 610 [ISBN 978-88-6274-206-1]

35. *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le «Epistole» di Procopio di Gaza*, a cura di Eugenio Amato, 2010, pp. XII + 708 [ISBN 978-88-6274-233-7]

36. Coricio di Gaza, *Due orazioni funebri (orr. VII-VIII Foerster, Richtsteig)*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Claudia Greco, 2010, pp. VIII + 216 [ISBN 978-88-6274-232-8]

37. Angelo Poliziano, *Appunti per un corso sull'«Odissea»*, editio princeps dal Par. gr. 3069 a cura di Luigi Silvano, 2010, pp. CXXIV + 396 + 8 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-196-5]

38. Silvia Barbantani, *Three Burials (Ibycus, Stesichorus, Simonides) Facts and fiction about lyric poets in Magna Graecia in the epigrams of the «Greek Anthology»*, 2010, pp. VIII + 120 [ISBN 978-88-6274-260-3]

39. Procope de Césarée, *Constructions de Justinien I^er^ (Περὶ κτισμάτων / De aedificiis)*, introduction, traduction et annotation par † Denis Roques, publication posthume par Eugenio Amato et Jacques Schamp, 2011, pp. X + 510 [ISBN 978-88-6274-269-2]

40. Eugenio Amato, *Xenophontis imitator fidelissimus. Studi su tradizione e fortuna erudite di Dione Crisostomo tra XVI e XIX secolo*, 2011, pp. VIII + 244 [ISBN 978-88-6274-297-9]

41. Sopatro, *Demostene e la corona di Alessandro (Diairesis zetematon, VIII.205.5-220.10 Walz)*, a cura di Dafne Maggiorini, 2012, pp. IV + 132 [ISBN 978-88-6274-365-5]

42. Alessandro Pagliara, *Retorica, filosofia e politica in Giuliano Cesare*, 2012, pp. VIII + 168 [ISBN 978-88-6274-377-8]

43. Silvia Fenoglio, *Eustazio di Tessalonica, «Commentari» all'«Odissea»: glossario dei termini grammaticali*, 2012, pp. XII + 420 [ISBN 978-88-6274-395-2]

44. Francesco Filelfo, *Traduzioni da Senofonte e Plutarco. Respublica Lacedaemoniorum, Agesilaus, Lycurgus, Numa, Cyri Paedia*, a cura di Jeroen De Keyser, 2012, pp. LXXIV + 314 + 16 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-426-3]

45. Tzane Koroneos, *Le gesta di Mercurio Bua*, a cura di Roberta Angiolillo, 2013, pp. XXXII + 228 + 32 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-458-4]

46. Ferruccio Conti Bizzarro, *Ricerche di lessicografia greca e bizantina*, 2013, pp. X + 122 [ISBN 978-88-6274-463-8]

47. Letizia Poli Palladini, *Aeschylus at Gela. An Integrated Approach*, 2013, pp. XIV + 390 [ISBN 978-88-6274-482-9]

48. Erika Elia, *Libri greci nella Biblioteca Nazionale Universitaria di Torino. I manoscritti di Andreas Darmarios*, 2014, pp. VI + 186 + 32 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-528-4]

49. Michele Psello, *Vita di sant'Aussenzio di Bitinia*, introduzione, traduzione e commento a cura di Paolo Varalda, 2014, pp. IV + 224 [ISBN 978-88-6274-529-1]

50. Francesca M. Falchi, *Inni di Callimaco tradotti da Dionigi Strocchi*, introduzione, edizione critica e note di commento, 2014, pp. X + 370 [ISBN 978-88-6274-530-7]

51. Erika Nuti, *Longa est via. Forme e contenuti dello studio grammaticale dalla Bisanzio paleologa al tardo Rinascimento veneziano*, 2014, pp. XII + 424 + 36 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-537-6]

52. Silvia Tessari, *Il corpus innografico attribuito a Fozio. Edizione critica e analisi musicale*, 2014, pp. VIII + 564 [ISBN 978-88-6274-551-2]

53. Davide Baldi, *Il greco a Firenze e Pier Vettori (1499-1585)*, 2015, pp. VI + 198 [ISBN 978-88-6274-578-9]

54. Francesco Filelfo, *Collected Letters* (*Epistolarum Libri XLVIII*), critical edition by Jeroen De Keyser, I-IV, 2015, pp. 2260 [ISBN 978-88-6274-603-8]

55. *Il trono variopinto. Figure e forme della Dea dell'Amore*, a cura di Luca Bombardieri, Tommaso Braccini, Silvia Romani, 2014, pp. X + 214 [ISBN 978-88-6274-563-5]

56. Demetrio Triclinio, *Scolii metrici alla tetrade sofoclea*, testo critico a cura di Andrea Tessier, seconda edizione, 2015, pp. LXXX + 180, tavv. 5 [ISBN 88-6274-601-4]

57. Giovanni Eugenico (?), *Lettera d'invettiva contro il patriarca Metrofane II*, testo, traduzione e commento a cura di Aldo Corcella, 2015, pp. IV + 84 [ISBN 88-6274-610-6]

58. Cecilia Nobili, *Corone di gloria. Epigrammi agonistici ed epinici dal VII al IV secolo a.C.*, 2016, pp. X + 262 [ISBN 88-6274-666-3]

59. Letizia Poli Palladini, *A Cloud of Dust. Mimesis and Mystification in Aeschylus' Seven against Thebes*, 2016, pp. XIV + 362 [ISBN 88-6274-665-6]

60. Maria Pia Beriotto, *Le Danaidi. Storia di un mito nella letteratura greca*, 2016, pp. VI + 170 [ISBN 88-6274-664-9]

61. Enrico Livrea, *ΠΑΡΑΚΜΗ. 63 studi di poesia ellenistica*, a cura di Antonino Zumbo, 2016, pp. X + 630 [ISBN 978-88-6274-673-1]

62. Francesca M. Falchi, *Traduttori dal greco in Italia. 1750-1900*, premessa di Enrico V. Maltese, 2017, pp. XVIII + 286 [ISBN 978-88-6274-722-6]

63. *Il regime di salute in medicina. Dalla dieta ippocratica all'epigenetica*, a cura di Serena Buzzi, 2017, pp. X + 246 [ISBN 978-88-6274-741-1]

64. *Vita sancti Auxentii (BHG 199, V$^{ex.}$-VI$^{in.}$)*, *editio princeps*, traduzione e note a cura di Paolo Varalda, 2017, pp. XVI + 128 [ISBN 978-88-6274-791-2]

65. G. Aurelio Privitera, *La dike di Antigone. Omero – Mimnermo – Saffo – Alceo-Parmenide – Pindaro – Sofocle – Timoteo*, a cura e con premessa di Donato Loscalzo, 2017, pp. XVI + 200 [ISBN 978-88-6274-793-6]

66. Daniele Bianconi, *Cura et studio. Il restauro del libro a Bisanzio*, 2018, pp. XVI + 280 [ISBN 978-88-6274-758-5]

67. *Νέης γενετῆρες ἀοιδῆς. Gli epigrammi dei "minori" del Ciclo di Agazia*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Federica Giommoni, 2017, pp. X + 330 [ISBN 978-88-6274-794-3]

68. Serena Buzzi, *L'igiene in età tardoantica: Oribasio di Pergamo*, 2018, pp. IV + 288 [ISBN 978-88-6274-831-5]

69. Silvia Tessari, *Byzantine Music and the Veneto Region. Studies in the Manuscript Collections*, 2018, pp. VIII + 120 + 16 tavv. f.t. [ISBN 978-88-6274-830-8]

70. Francesco Tissoni, *Dalle lezioni di Teodoro Gaza sull'Anabasi di Senofonte: le recollectae ferraresi*, 2018, pp. XXXII + 224 [ISBN 978-88-6274-837-7]

71. Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus*, praefationem, textum, apparatus, Anglicam versionem instruxit Salvator Lilla, edenda curavit Claudius Moreschini, 2018, pp. LXXX + 192 [ISBN 978-88-6274-844-5]

72. Lucia Maddalena Tissi, *Gli oracoli degli dèi greci nella Teosofia di Tubinga. Commento e studio critico dei testi 12-54 Erbse*, 2018, pp. XII + 436 [ISBN 978-88-6274-848-3]

73. Ferruccio Conti Bizzarro, *Giulio Polluce e la critica della lingua greca*, 2018, pp. VI + 162 [ISBN 978-88-6274-913-8]

74. Roberta Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, I, *La Grecia*, 2018, pp. XII + 366 [ISBN 978-88-6274-888-9]

75. Roberta Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, II, *Roma*, 2019, pp. X + 390 [ISBN 978-88-6274-889-6]

76. Roberta Franchi, *Dalla Grande Madre alla Madre. La maternità nel mondo classico e cristiano: miti e modelli*, III, *Dalla Bibbia ai Padri della Chiesa*, 2019, pp. X + 482 [ISBN 978-88-6274-890-2]

77. Irene Giaquinta, *Le Epistole di Demostene*, introduzione, traduzione e commento retorico-filologico, 2019, pp. VI + 554 [ISBN 978-88-6274-872-8]

78. Teocrito, *I carmi eolici (Id. 28-31)*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Viola Palmieri, 2018, rist. corr. 2019, pp. VI + 206 [ISBN 978-88-6274-908-4]

79. Polemone di Laodicea, *Le declamazioni per Cinegiro e per Callimaco*, introduzione, traduzione e commento a cura di Alessandro de Martini, 2019, pp. X + 158 [ISBN 978-88-6274-952-7]

80. Androne di Alicarnasso, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Paola Dolcetti, 2019, pp. IV + 124 [ISBN 978-88-6274-977-0]

81. Salvatore Costanza, *Giulio Polluce, Onomasticon: excerpta de ludis. Materiali per la storia del gioco nel mondo greco-romano*, 2019, pp. X + 362 [ISBN 978-88-6274-993-0

82. Angelo Poliziano, *Appunti per un corso sull'«Odissea»*, editio princeps dal Par. gr. 3069 a cura di Luigi Silvano, ristampa riveduta e corretta, con aggiornamento bibliografico, 2019, pp. CXXVIII + 404 + 8 tavv. f.t. [ISBN 978-88-3613-001-6]

83. Tommaso Magistro – Demetrio Triclinio, *Glosse alle Pitiche I-IV*, a cura di Francesco G. Giannachi, 2020, pp. VI + 142 [ISBN 978-88-3613-013-9]

84. *La fortuna di Omero nel Rinascimento tra Bisanzio e l'Occidente*, a cura di Valentina Prosperi e Federica Ciccolella, 2020, pp. X + 234. [ISBN 978-88-3613-021-4]

85. Francesco Filelfo, *Carminum libri*, edizione critica a cura di Veronica Dadà, 2020, pp. C + 460 + 8 tavv. f.t. [ISBN 978-88-3613-037-5]

86. Rocco Schembra, *Centoni omerici. Il Vangelo secondo Eudocia*, introduzione, traduzione e commento. Prefazione di Emanuela Prinzivalli, 2020, pp. LXXVI + 628 [ISBN 978-88-3613-035-1]

87. Alessio Ruta, *Il libro I dell'Epitome proverbiorum di Zenobio*, introduzione, edizione critica e commento (prov. 1-30), 2020, pp. X + 458. [ISBN 978-88-3613-036-8]

88. Claudia Uccello, *Paradeigma: l'esempio per l'argomentazione*, 2020, pp. VIII + 156. [ISBN 978-88-3613-058-0]

89. Arianna Magnolo, *La poesia nonniana dentro e oltre la volta celeste: i «Fenomeni» di Arato nelle «Dionisiache»*, 2020, pp. X + 222. [ISBN 978-88-3613-067-2]

90. Ilias Taxidis, *The Ekphraseis in the Byzantine Literature of the 12th Century*, 2021, pp. XXXVI + 276. [ISBN 978-88-3613-077-1]

91. *Il potere della parola. Studi di letteratura greca per Maria Cannatà Fera*, a cura di Giovan Battista D'Alessio, Liana Lomiento, Claudio Meliadò, Giuseppe Ucciardello, 2020, pp. X + 442. [ISBN 978-88-3613-069-6]

92. Pseudo-Luciano (Acacio?), *Ocypus*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Enrico Magnelli, 2020, pp. X+ 170. [ISBN 978-88-3613-112-9]

93. Emanuele Zimbardi, *La traduzione greca del sermone su Ninive e Giona di Efrem siro. Nuova edizione critica e studio sulla tecnica di traduzione*, 2021, pp. X + 374. [ISBN 978-88-3613-125-9]

94. Dione di Prusa, *Diogene o sulla tirannide (or. VI)*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Gianluca Ventrella, 2021, pp. VIII + 224. [ISBN 978-88-3613-154-9]

95. *Tirsi per Dioniso. A Giulio Guidorizzi*, a cura di Simone Beta e Silvia Romani, 2021, pp. VI + 402. [ISBN 978-88-3613-130-3]

96. Giovanni di Gaza, *Tabula mundi*, introduzione, testo critico, e commentario a cura di Daria Gigli, traduzione di Francesco Bargellini, Daria Gigli, 2021, pp. VI + 448. [ISBN 978-88-3613-157-0]

97. *Munusculum per Pinuccia Magnaldi*, a cura di Francesca Piccioni e Matteo Stefani, 2021, pp. VI + 410. [ISBN 978-88-3613-172-3]

98. Georges Arabatzis, *Anti-humanisme et discours institutionnel à Byzance : le cas Kekaumenos*, 2021, pp. VI + 130. [ISBN 978-88-3613-194-5]

99. Ilias Taxidis – Dimitrios Nikou – Ilias Chrysostomidis, *The Ekphraseis in the Literature of the Palaeologan Era*, 2021, pp. IV + 356. [ISBN 978-88-3613-195-2]

100. Ottavia Mazzon, *Leggere, selezionare e raccogliere excerpta nella prima età paleologa. La silloge conservata nel codice Neap. II C 32*, 2021, pp. VI + 386. [ISBN 978-88-3613-196-9]

101. *Fritz Bornmann, maestro e studioso. Storia della filologia, riflessioni di metodo e ricordi personali*, a cura di Enrico Magnelli, 2021, pp. VI + 170. [ISBN 978-88-3613-224-9]

102. Elisa Bianchi, *Demetrio Zeno, calligrafo e consulente letterario. Tra libri a stampa e libri manoscritti nella Venezia del primo Cinquecento*, con una postfazione di Caterina Carpinato, 2022, pp. VIII + 248. [ISBN 978-88-3613-265-2]

103. Francesco Filelfo, *Rhetorica ad Alexandrum*, critical edition by Jeroen De Keyser and Louis Verreth, 2022, pp. 196. [ISBN 978-88-3613-271-3]

Cardo

Études et textes pour l'Identité Culturelle de l'Antiquité Tardive

Collection fondée par Eugenio Amato et Jacques Schamp
dirigée par Eugenio Amato, Cécile Bost, Philippe Bruggisser, Pierre Chiron,
Aldo Corcella, Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël,
Bernard Pouderon, Ilaria Ramelli, Jacques Schamp

1. *Lettres de Chion d'Héraclée*, révisé, traduit et commenté par Pierre-Louis Malosse, avec une préface de Jacques Schamp, Salerno, Helios, 2004, pp. XIV + 116 [ISBN 88-8812-307-5]
2. *Gaza dans l'Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers (6-7 mai 2004)*, édité par Catherine Saliou, avec une préface de Bernard Flusin, Salerno, Helios, 2005, pp. XVI + 240 [ISBN 88-8812-309-1]
3. *Ethopoiia. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, édité par Eugenio Amato et Jaques Schamp, avec une préface de Marie-Pierre Noël, Salerno, Helios, 2005, pp. XVI + 232 [ISBN 88-8812-310-5]

4-5. Dion Chrysostome, *Trois discours aux villes (Orr. 33-35)*, t. 1, P*rolégomènes, édition critique et traduction*, par Cécile Bost-Pouderon, avec une préface de Heinz-Günther Nesselrath, Salerno, Helios, 2006, pp. XVI + 180; t. 2, *Commentaires, bibliographie et index*, Salerno, Helios, 2006, pp. 400 [ISBN 88-8812-311-0; 88-8812-312-7]

6. Romain Brethes, *De l'idéalisme au réalisme, une étude du comique dans le roman grec*, avec une préface de David Konstan, Salerno, Helios, 2007, pp. XIV + 298 [ISBN 88-8812-333-4]
7. Alberto J. Quiroga Puertas, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la Revuelta de las Estatuas*, con un prefacio de Pierre-Louis Malosse, Salerno, Helios, 2007, pp. XX + 200 [ISBN 88-8812-334-2]
8. *Clio sous le regard d'Hermès. L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité tardive. Actes du colloque international de Montpellier (18-20 octobre 2007)*, édités par Pierre-Louis Malosse, Marie-Pierre Noël et Bernard Schouler, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, pp. XII + 252 [ISBN 978-88-6274-247-4]
9. *Libanios, le premier humaniste. Études en hommage à Bernard Schouler (Actes du colloque de Montpellier, 18-20 mars 2010)*, réunies par Odile Lagacherie et Pierre-Louis Malosse, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. X + 246 [ISBN 978-88-6274-317-4]

Il carro di Tespi
Testi e strumenti del teatro greco-latino

Collana diretta da
Francesco Carpanelli

ISSN 2611-3570

1. Francesco Carpanelli, *Da Eschilo a Seneca. Legami pericolosi e scena classica. Il connubio tra sacro e profano*, 2015, pp. VI + 194 [ISBN 978-88-6274-615-1]
2. Massimiliano Ornaghi, *Dare un padre alla commedia. Susarione e le tradizioni megaresi*, 2016, pp. X + 534 [ISBN 978-88-6274-694-6]
3. *Γυνή, Mulier e Madonna. Donne di teatro, devozione e poesia. Atti del I Convegno Universitario "Progetto Odeon" degli Studenti Laureati. Università degli Studi di Torino. Palazzo del Rettorato, 8 e 9 marzo 2016*, a cura di Luca Austa, 2016, pp. X + 194 [ISBN 978-88-6274-701-1]
4. Pietro De Sario, *L'arte del parodiare. Ricerche sulla parodia in Aristofane*, 2017, pp. X + 150 [ISBN 978-88-6274-744-8]
5. *«Né la terra, né la sacra pioggia, né la luce del sole». Il senso del tragico nelle letterature greco-latina e cristiana antica, dalle origini al XII secolo d.C. Atti del secondo convegno interuniversitario degli studenti laureati "Progetto Odeon". Università degli Studi di Torino 22-23 maggio 2017*, a cura di Luca Austa con la collaborazione di Giorgia Giaccardi, 2018, pp. X + 290 [ISBN 978-88-6274-826-1]
6. *Frammenti sulla scena*, Volume 1, *Studi sul dramma antico frammentario*, Serie Scientifica del Centro Studi sul Teatro Classico dell'Università degli Studi di Torino, diretta da Francesco Carpanelli, a cura di Luca Austa, 2017, pp. X + 210 [ISBN 978-88-6274-851-3]
7. *The Forgotten Theatre. Mythology, Dramaturgy and Tradition of Greco-Rpman Fragmentary Drama. Proceedings of the First International Conference The Forgotten Theatre. University of Turin 29th of November-1st of December 2017*, edited by Luca Austa, 2018, pp. XIV + 346 [ISBN 978-88-6274-869-8]
8. *Homo loquens. Valori e veicoli della parola nel mondo antico e medievale*, a cura di Giorgia Giaccardi, 2019, pp. X + 198 [ISBN 978-88-6274-907-7]
9. Francesco Carpanelli, *Vincitori, vinti ed emarginati nel teatro classico: i Persiani, i Sette contro Tebe e le Supplici di Eschilo. Dalle guerre persiane alla morte di Efialte*, 2021, pp. IV + 280 [ISBN 978-88-6274-140-2]
10. Francesco Carpanelli, *Costumi, macchinari e maschere. Come funzionava il teatro antico secondo Polluce. La crisi del teatro e dell'Impero. Da Adriano a Commodo (117-192 d.C.)*, introduzione storico-letteraria di F. Carpanelli, traduzione di Pietro Boagno, Sonia Francisetti Brolin e Francesco Paolo Bianchi, 2022, pp. IV + 108 [ISBN 978-88-3613-230-0]

Publication Ethics

The Editors of *Medioevo Greco* are

— responsible for deciding which of the texts submitted to the journal should be published;
— in force regarding issues of plagiarism, libel, copyright infringement;
— engaged to evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to gender, race, nationality and citizenship, religious belief, sexual preferences, ethnic origin, or political philosophy of the authors.

Medioevo Greco requests all Authors

— to submit original texts (i.e., pieces of original research). If a previous version of the submitted text has already been published (as a poster, presentation, or the like), authors should mention it with related details upon submission of their texts;
— not to submit their manuscripts to other publishers simultaneously;
— to avoid literary and scientific plagiarism in all its forms;
— to provide the Editors of *Medioevo Greco* with all necessary explanations about existing conflicts of interest;
— to follow copyright in using images, plates, maps and the like;
— to disclose in their manuscript all sources of financial support for their research.

Medioevo Greco requests all Reviewers to be committed to

— work objectively and provide a fair assessment, avoiding personal criticism of the Author and her/his opinions;
— assist the Editors in making editorial decisions;
— help the Author improving the text.

Finito di stampare nel settembre 2022
da Litogì S.r.l. in Milano
per conto delle Edizioni dell'Orso